خیالات

یعنی

مجموعۂ مضامینِ مختلفہ

جو

وقتاً فوقتاً ملک کے مشہور رسائل میں

خان میرزا سلطان احمد اکسٹرا اسسٹنٹ کمشنر

بندوبست میانوالی کی جانب سے

شائع ہوتے رہے

جون سنہ ۱۹۰۷ء

مطبوعۂ رفاہ عام اسٹیم پریس لاہور

۷۸۶

خیالات

کیا ہے؟

اس میں وہ چند مضامین ہیں جو وقتاً فوقتاً ملک کے مندرجہ ذیل مشہور
ومعروف رسائل میں زیب اشاعت پاتے رہے ہیں: مخزن
دکن ریویو۔ زمانہ۔ اردوے معلّے منتھلی۔ تہذیب۔ رسالہ عصر جدید+
اب یہ **مضامین** جداگانہ اور مستقل طور پر اس واسطے نہیں شائع کئے
جاتے کہ اُن میں کوئی خصوصیت ہے یا وہ اغلاط ادبیہ اور اسقام رسمیہ سے
محض منزّہ اور مبرّا ہیں بلکہ انکی یہ جداگانہ اور مستقل اشاعت محض بہ یادگار
اُن رسائلِ محترمہ و صحائفِ معترفہ کے کیجاتی ہے کہ جنہیں انہیں کسی نہ کسی اشاعت
میں شرفِ اندراج مل چکا ہے اگر ہم یہ مجموعہ بنام نامی رسائل بالا ڈیڈی کیٹ
کرنے کی جرأت کریں تو یہ کچھ بے موقعہ اور بے جا نہ ہوگا + ے

ہدیۂ ماتنگ دستاں را بہ چشم کم مبیں
از مروت بر سرِ خوانِ تہی سر پوش باش

یکم جون ۱۹۰۷ء — سلطان احمد عفی عنہ میانوالی پنجاب

اخلاق - مذہب - قانون

اُن حکومتوں اور طاقتوں کے سوا جو انسانوں کی اپنی تجویز سے ترتیب دی گئی ہیں اور جنہیں شخصی یا جمہوری حکومتیں کہا جاتا ہے۔ اور بھی ایسے چند ضابطے ہیں جنہیں ایک جامع حکومت یا جامع طاقت کہا جا سکتا ہے +

جیسے شخصی اور جمہوری طاقتیں یا حکومتیں کسی نہ کسی ضابطے یا اصُول کی تابع ہوتی ہیں ایسے ہی چند ضابطے بھی کوئی نہ کوئی اصُول یا مخرج رکھتے ہیں۔ منجملہ اُن کے اکثر سے لوگ آشنا ہیں اور اکثر سے ناآشنا۔ گو کل یا بعض افراد ایسے چند ضابطوں سے ناواقف اور ناآشنا ہی ہوں تاہم اُن کے تصرّف اور دخل قبض سے باہر نہیں ہیں +

اِنسان بسا اوقات جن طاقتوں یا جن اثروں سے انکار کرتا ہے۔ دراصل وہ اُس پر غالب اور موثر ہوتے ہیں۔ اُسکا انکار یا تو تجاہلِ عارفانہ ہے اور یا ایک فریب وہ قیاس۔ بہت سے مریض ڈاکٹر کے دریافت کرنے پر کہا کرتے ہیں کہ بلا کسی اندرونی یا خارجی عارضے کے یہ عارضہ عارض ہو گیا ہے۔ لیکن اُن کا ایسا کہنا بسا اوقات غلط ثابت ہوتا ہے۔ جب ہم دُنیا جائے اسباب مانتے ہیں تو کوئی فعل یا کوئی اثر بغیر سبب کے نہیں ہونا چاہیئے[1] +

جن جن ضابطوں کی جانب ہم نے اُوپر اشارہ کیا ہے اُن میں سے نوعِ انسان

---

[1] بہت سے واقعات اور کیفیات ایسی ہیں کہ جنکا وقوعی یا حدوثی سبب ہمیں معلوم نہیں اور ہم نہیں جانتے کہ اس واقعہ یا اس کیفیت کا ظہور کیونکر ہوا۔ اور وجود کیسے عمل میں آیا۔ دراصل ہمارا علم بذاتہٖ محتاج اور محدود ہے اگر ہمارا علم محتاج اور محدود نہ ہوتا تو شاید یہ فتوے دیدیتے کہ دُنیا کا کوئی کام بھی بغیر سبب کے نہیں ہوتا ۱۲

کے متعلّق تین ضابطے زیادہ تر مشہور اور مروّج ہیں +

الف - اخلاق -

ب - مذہب -

ج - قانون -

ان تین ضابطوں کی تمام انسانی گروہوں پر حکومت اور تصرّف ہے کوئی قوم اور کوئی مُلک ان ہر سہ ضوابط اور اُن کے اثر سے خالی نہیں کوئی سا ملک اور کوئی سی قوم لے لو اِن تینوں میں سے کسی نہ کسی شق سے متعلّق ہوگی[۱]۔ یہ جُدا بات ہے کہ کسی مقام میں یہ ہر سہ ضابطے مکمّل ہوں اور کسی میں نامکمّل۔ کسی میں اُن کی بُنیاد احسن وجوہ پر مبنی ہو اور کسی میں ناقص پر۔ اِن ہر سہ ضوابط کی کوئی نہ کوئی غرض ہوتی ہے یا یہ کہ اِن ہر سہ کا کوئی نہ کوئی نتیجہ ضرور ہونا چاہیئے۔ جب یہ موثر ہیں تو ضروری ہے کہ اِن کے آثار ہوں۔ اور اُن آثار سے کوئی قوم خاص اوصاف یا خیالات سے متّصف سمجھی جاوے۔ ہر فرد قوم یا ہر مجموعہ قوم کی نسبت یہ بحث کیجا سکتی ہے کہ +

الف - اُس کی حالت مہذّب اور سلیم ہے +

ب - اُس کی حالت بَین بَین ہے +

ج - وُہ اکثر امور اور اکثر شرائط میں گری ہوئی ہے +

دُوسرے الفاظ میں اِن حالات کی تعبیر یوں بھی کیجا سکتی ہے +

(۱) ایک قوم وحشت سے ہٹ کر بہت دُور جا رہی ہے +

(۲) کچھ وحشت میں ہے اور کچھ اُس سے دُور +

(۳) سراسر وحشت میں ہے +

یہ سوال کیا جائے گا۔ کہ

---

[۱] کبھی ان میں سے کسی فرد کی کسی قوم اور کسی ملک پر جُداگانہ حکومت ہوتی ہے اور کبھی بحیثیت مجموعی سب افراد ان کے زیر نگین ہوتے ہیں۔ کبھی ان میں فی الجملہ اتّحاد ہوتا ہے۔ اور کبھی فی الجملہ نفاق۔ کبھی ان میں تمیز کیجاتی ہے اور کبھی نہیں اس خوبی سے ملا دیا جاتا ہے کہ نمایاں فرق اور نمایاں تمیز باقی نہیں رہتی۔ اور ایک ہی نام تعیین کیا جاتا ہے ۱۲

"کیا کوئی فرد قوم یا مجموعہ قوم صرف وجود اخلاق سے اِن اوصاف سے متصف ہو سکتا اور بوجہ عدم وجود اخلاق اِن اوصاف سے دُور جا پڑتا ہے"۔

یا - "مذہب اِن سب امور کا حامی اور جامع ہے"۔

یا - "قانون ان کا موید اور سرچشمہ ہے"۔

یا - "یہ تینوں بہیئت مجموعی عامل ہیں"۔

قبل اس کے کہ ہم اِن میں سے ہر ایک صورت کی نسبت بحث کریں یہ دکھانا چاہتے ہیں کہ علمی اعتبارات اور موثرہ حالات کے اعتبار سے اِن تینوں میں کیا کچھ فرق ہے۔ یا اِن کی جداگانہ تعریفیں کیا کیا ہیں۔ یا اُن میں کوئی نسبت ہے۔

اخلاق سے وُہ حالت یا وہ طاقت مراد ہے یا اخلاق وہ فلسفہ ہے جس سے انسان اپنے قوائے طبعی کے صحیح استعمال کا طریقہ سیکھتا اور اُن اُمور یا باتوں سے آگاہی پاتا ہے۔ جو اُسے خود اپنی ذات یا اغیار کے مقابلے میں موجودہ ہستی یا زندگی میں آسائش۔ راحت۔ مسرت۔ عزت اعتبار کی حیثیت سے عمل میں لانا ضروری یا لابدی ہیں یا اخلاق وُہ شریعت اور وُہ قانون ہے جو اُسکی قوتِ ضمیری سے ترتیب پاتا ہے[۱]۔

مذہب وُہ قانون ہے جو باحفاظ اخلاق یا تصرفاتِ ضمیری ایک علی طاقت علت العلل کے منشا اور ذات تک اِنسان کی رسائی کرانا چاہتا اور اُن ہدایات سے آگاہی بخشتا ہے۔ جو اس منزل تک اُس کی رہنما ہو سکتی ہیں +

قانون وُہ ضابطہ ہے جو کسی سوسائٹی یا حکومت یا جماعت سیاسی کی جانب سے اُن امور اور اُن اغراض کی تکمیل اور احفاظ کے واسطے ترتیب دیا جاتا ہے جس سے کسی سوسائٹی۔ کسی حکومت اور کسی جماعت سیاسی کے قواعد۔ احکام۔ رسم و رواج ود

---

[۱] جس طرح لوگ ہنسی اور مسرت میں فرق نہیں کرتے ہنسی کو مسرت اور مسرت کو ہنسی سمجھ لیتے ہیں۔ اِسی طرح خوش خوئی اور اخلاق میں بھی تمیز نہیں کیجاتی۔ جو لوگ خوش خوئی میں بلکہ وافر رکھتے ہیں نہیں کہا جاتا ہے کہ وہ بڑے با اخلاق ہیں حالانکہ وُہ اخلاقی حلقہ سے بہت دُور ہوتے ہیں۔ خوش خوئی اخلاق کا مرادف نہیں ہے۔ خوش خوئی ایک روش یا زیادہ سے زیادہ ایک عادت ہے۔ خلاف اس کے اخلاق وُہ طاقت یا وہ فلسفہ ہے جو قوت ضمیری سے بہت کچھ نسبت رکھتا ہے

حقوقِ مسلّمہ کی حفاظت تکمیل۔ نگرانی تقسیم۔ تاویل۔ انتقال یا پابجائی اور ترمیم یا تبدیل عمل میں آتی ہے[۱] +

اِن ہرسہ شقوق میں نسبتاً کچھ نہ کچھ نسبت پائی جاتی ہے۔ گو فلسفہ اخلاق مذہب کی تعریف میں نہیں آسکتا۔ لیکن مذہب کے مسلّمات یا اغراض میں سے اکثر مسلّمات اور اکثر اغراض کی تعلیم دیتا ہے اور اُن کا حامی ہے۔ اسی طرح مذہب بہت سے اصُولوں اور اغراضِ اخلاق کا مویّد اور حامی ہے۔ قانون اُس حد تک اخلاق اور مذہب کا تتبع کرتا ہے۔ جہاں تک اُس کے اپنے اغراض قائم رہتے نظر آتے ہیں۔ گویا قانون میں خودغرضی خودپرستی اور خودستائی اور خودحفاظتی بہت ہے۔ قانون اپنی حفاظت خود بھی کرتا ہے۔ اور اپنے ماننے والوں سے یہ بھی چاہتا ہے کہ وُہ بھی اُس کی حفاظت اور تعظیم کریں۔ قانون کا نہ ماننا اُس کی حفاظت اور تعظیم نہ کرنا ہے۔ اخلاق اور مذہب خلاف اس کے یہ تعلیم دیتے ہیں کہ وُہ اپنے حامی اور حافظ آپ ہیں وُہ بذاتہ قائم اور موجُود ہیں۔ اُن کا قیام اور اُن کی موجُودگی یا اُن کی تکمیل اور آبرو بذاتہم ثابت ہے۔ اُن کے ماننے اور اُن کی تعظیم کرنے سے ماننے والوں کی وقعت اور حُرمت میں ترقی ہوتی ہے اور نہ ماننے سے اُن کی اپنی وقعت اور حُرمت میں فرق آتا ہے +

---

[۱] نفسِ اخلاق میں تبدیلی نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ وُہ یقینیات کا درجہ رکھتا ہے۔ قانون اپنے واضعین کی تبدیلی، اغراض واضعین کی تبدیلی سے ترمیم پذیر ہے۔ اخلاق کی بُنیاد یقینیات اور مسلّمات قطعی پر ہے۔ خلاف اس کے قانون کی بُنیاد اغراض واضعین اور قیام واضعین اور رعایا اجزائے محکومہ کے رسم و رواج اور خیالات یا حالات موجودہ پر بہت کچھ انحصار رکھتی ہے۔ قانون اپنی بھی منواتا ہے اور دُوسروں کی مانتا بھی ہے۔ اُس کا وجُود اور قیام اپنی ذات پر بھی موقوف ہے۔ اور دُوسروں کی ذات پر بھی اس کی ہستی بہت کچھ انحصار رکھتی ہے۔ قانون اُن اغراض کا بھی کفیل یا وکیل ہوتا ہے جو پولیٹکس کے اغراض کہے جاتے ہیں کوئی قانون ان اغراض سے خالی نہیں ہوتا۔ اخلاق اور مذہب پولیٹکس سے بہت کم مناسبت رکھتے ہیں چونکہ پولیٹکس کے اغراض بھی تغیر پذیر ہیں اور قانون بھی بہت کچھ تغیرات رکھتا ہے۔ اسواسطے اِن دونوں میں مناسبت کا ہونا ضروری تھا۔ اکثر اوقات پولیٹکس کے اغراض اخلاق کُش اور کافر مذہب ہوتے ہیں اور وقت پرستی میں مشتاق۔ لیکن اخلاق اور مذہب بہت کم ان راہوں سے گذرتے ہیں ۱۲

اِس بحث میں ہمارا رُوئے سخن اس طرف ہے کہ کوئی فرد یا مجموعہ قوم تعظیم یا تعلیم اخلاق کے ان اوصاف سے متصف ہو سکتا ہے۔ جو ترقی اور تہذیب اور پاکیزگی کا موجب یا سرمایہ ہیں۔ یا مذہبی پابندی سے یا قانونی قیود سے۔ یا ان تینوں کی تکمیل اور تعظیم سے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قانون کی تعظیم یا تسلیم اور تعمیل سے کوئی قوم یا فردِ قوم عمدگیاں حاصل کرسکتا ہے۔ یا کوئی قوم ایک مہذب اور ترقی یافتہ قوم بن سکتی ہے۔ یا قانون کی حمایت سے کسی قوم میں آثارِ نیک پیدا ہو سکتے ہیں۔ سو یہ ایک ایسا نکما فلسفہ ہے۔ جو کسی صورت میں بھی نتیجہ خیز نہیں۔ قانون جسموں پر حکومت کرتا ہے نہ کہ دِلوں پر۔ فیصدی دس آدمی بھی قانون کی بہ حیثیت ایک عمدہ قانون ہونے کے تعظیم نہیں کرتے ہیں گو کوئی قانون بہ حیثیت ایک قانون ہونے کے بذاتہ کتنا ہی اچھا ہو لیکن اس کی حکومت اور نگرانی اغلاط اور اسقام سے خالی نہیں ہوتی۔ قانون داناؤں اور دُور اندیشوں کے قبضے سے نکل کر تعمیل کے واسطے جاہلوں کے ہاتھ میں دیا جاتا ہے۔ قانونی میدان میں تاویلات کی ایک دُوسری حکومت ہے۔ جو اُس کی اصلیت اور حقیقت پر خوفناک حملے کرتی ہے۔

قانون بیشک یہ حکم دیتا ہے کہ مَیں ملزموں اور مجرموں کا حامی نہیں ہُوں لیکن اس کے ساتھ ہی اُس کے حاشیے میں لکھا ہوتا ہے۔ "اگر تم مجھ سے بچ سکتے ہو تو مَیں تمہیں کوئی مواخذہ نہیں کرونگا" چُونکہ قانون پر شکوک اور اوہام کی سخت حکومت ہے اسواسطے وُہ ایسا کہنے کے لئے مجبور ہے +

قانون لوگوں کے پیچھے پیچھے چلتا اور اُن کی پیروی کرتا ہے۔ جو لوگ یا جو قومیں قانون کی تعظیم اور حمایت نہیں کرتیں اُن کے گھروں اور اُن کی عدالتوں میں قانون اپنی ہستی چھوڑ کر اُن کے رنگ میں رنگا جاتا ہے[1]۔

قانون کی یہ غرض نہیں ہے کہ لوگوں اور محکوموں کا اپنے تئیں ایک اخلاقی معلّم

[1] یہ اسواسطے کہ دراصل کسی سیاسی یا حکومتی قانون میں بذاتہ کوئی صداقت اور حرمت نہیں ہے۔ یا تو اُن کا مواد اخلاقی اور مذہبی عکس ہوتا ہے اور یا لوگوں کے رواجات اور موجودہ نظائر سے اخذ کیا جاتا ہے۔ جب لوگ بدل جاتے ہیں تو قانون بھی اُن کی پیروی کرتا ہے ۱۲

ثابت کرے بلکہ یہ ایک خاص دائرے میں اُن خاص اغراض سے امن وامان قائم رکھے جو
اُس کی حدودِ حکومت میں ہے۔ قانون ایک چوکیدار یا ایک ہوشیار محافظ ہے۔ اُس
کا فرض حفاظت کرنا ہے۔ نہ یہ کہ جن کے گھروں کی حفاظت کرتا ہے۔ اُن میں کیا کچھ بھرا
ہے۔ سیاسی تاریخیں بتلاتی ہیں کہ کوئی قوم محض قانون کی طفیل کبھی مہذب اور شائستہ
نہیں ہو سکتی۔ سیاستِ قانون یا جیل کی فہرستیں اور جرمانوں کی مثلیں۔ سزاؤں کے
کاغذات یا احکام وضاحت سے جتلا سکتے ہیں کہ قانونی شروط یا قیود سے لوگوں میں
شائستگی اور صلاحیت کہاں تک آتی ہے اور لوگ کس درجے تک قانونی مواد سے صالح
یا نیک بننے کی کوشش کرتے ہیں[ف۵]۔ جب کوئی خارجی قوم کسی دوسری قوم اور دوسرے
ملک پر حکمران ہوتی ہے تو قانون کی نئی بُنیاد رکھتی ہے۔ جو اس امر کا ثبوت ہے کہ لوگوں
کی اصلی صلاحیت کی خاطر قانون نہیں بنایا جاتا۔ بلکہ حکومت جدید کی پابجائی اور استحکام
کی خاطر۔ اگر چند امور صلاحیت کے بھی اُس میں شامل ہوتے ہیں تو وہ اُس کی اصلی
غرض فوت نہیں ہونے دیتے ایک حکیم سے پوچھا گیا تھا۔

"لوگ قانون سیاسی کی جانب کب رجوع کرتے ہیں یا کن لوگوں میں سیاسی قوانین
کی حرمت ہوتی ہے"۔

حکیم موصوف نے کہا کہ۔ "اُنہی لوگوں میں سیاسی قانون کی حرمت اور تعمیم ہوتی ہے جو اخلاقی
اور مذہبی قانون سے فی الجملہ دُور جا پڑتے ہیں۔ جن قوموں کے
اخلاق اچھے ہیں اُن میں سیاسی قانون محض بیکار ہے"۔

جو چور یا جو ڈاکو صرف اس ڈر سے چوری نہیں کرتا اور ڈاکا نہیں مارتا کہ قانون اس کا حامی نہیں ہے

[ف۵] ہمارے ہندوستان میں برٹش قوانین کی کمی نہیں ہے۔ آئے دن کوئی نہ کوئی جاری ہوا ہی رہتا ہے۔ کیا اِن قوانین سے فوجداری اور دیوانی مالی تنازعات میں کمی آگئی ہے؟ جیلخانوں کی سالانہ رپورٹیں اس اظہار کیلئے ایک کافی ضمانت ہیں کہ خلافِ صلاحیت دن بدن جرائم اور مجرموں کی تعداد میں ترقی ہے۔ جو اس کا زندہ ثبوت ہے کہ قانون سیاسی اصلی صلاحیت کا حامی یا کفیل نہیں ہے۔ قانون سیاسی معنوی امور اور جزئیات کی بازپرس نہیں کرتا لیکن اخلاق، اور اس سے بڑھکر مذہب معنوی امور اور جزئیات کی بھی بازپرس کرتا ہے ۱۲

ہے درصل وُہ اگرچہ عملاً چور یا ڈاکو نہیں ہے لیکن خیالاً یا نیتاً چور ہے۔ چونکہ قانون سیاسی نیتوں پر حکومت نہیں کرتا۔ اسواسطے لوگوں کے دل درست نہیں کرسکتا +

اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ ہم میں صلاحیت اور تہذیب کی رُوح پھُنکے اور ہم ترقی یافتہ[۱] قوموں کی طرح ہو جاویں تو اسکا علاج یہ نہیں ہے کہ ہم قانون سیاسی کی حمایت میں آجاویں۔ بلکہ یہ کہ بوجہ اخلاقی اور مذہبی حمایت کے قانون سیاسی سے ہمیشہ کیواسطے سبکدوش ہو جاویں۔ جب قانون سیاسی ہمیں کچھ سکھائے تو ہم اُسے جواب میں کہیں:۔

" آپ کی مہربانی۔ ہمیں آپ کی کوئی ضرورت نہیں جب آپ کی حمائت خود اپنے تئیں ہی نہیں بچاتی تو ہمیں کیا بچاسکیگی "۔

ایک پورانا مقولہ ہے:۔ "جو قانون سیاسی کو مدّ نظر نہیں رکھتا ہے وہ حکومت کرتا ہے"۔

مطلب اس کا یہ ہے کہ وُہ حکومت کی دست بُرد سے محفوظ یا مامون رہتا ہے۔ اِس سے زیادہ ترموثر یہ قول ہے جو اخلاقی قوانین اور مذہبی قیوُد کی عزّت کرتا ہے وُہ قانون سے بالکل مستغنی ہو جاتا ہے۔ اور حکومت کی اُن ضوابط سے حُرمت اور عزّت کرتا ہے جو اُنکا حق ہیں۔ لوگ کہیں گے وُہ کونسا اخلاقی مجموعہ ہے جس کی ہم تعظیم اور عزّت کریں۔ آیا اُس کا وجُود کتابوں اور بعض رسائل میں ہے یا لوگوں کے سینوں اور دماغوں میں تلاش کریں۔ اُن میں اختلاف ہے جیسے کہ مذاہب میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ خلاف اِس کے قانون سیاسی میں وقت مقرّرہ کے واسطے ایسا اختلاف تو نہیں۔ میں کہتا ہُوں نہ کتابیں ڈھونڈو۔ نہ رسائل کی گھڑ دوڑ میں شامل ہو۔ نہ سینے ٹٹولو اور نہ دلوں کو جانچو۔ نہ دماغوں میں چھان بین کرو اور نہ اِدھر اُدھر بھٹکو۔ اخلاق کی کتاب کشادہ ہے۔ اور تمہارے دِل ہی سے اُس کی بُنیاد پڑی ہے۔ اگر تم غور کروگے تو تمہارا اپنا دِل ہی تمہارے لئے ایک مہربان اُستاد کا کام دیگا۔ کیا جب کبھی تم نے کوئی بدارادہ کیا ہے اُسوقت تمہارے اندرون سے کوئی مزاحم صدا نہیں آئی۔ سچ کہو گھڑی کی طرح کتنی دفعہ ٹک ٹک کی آواز آئی تھی۔ یہی اخلاق سبق ہے

[۱] یہاں ترقی سے مراد محض دولت و ثروت نہیں ہے۔ بلکہ وُہ حالت ہے جو دلوں پر نیکی اور صلاحیت سے حکومت کرتی ہے۔ جو دولتمندی اور افلاس دونوں میں طمانیت بخش ہوتی ہے ۱۲

جو تمہیں ہر گھڑی مل رہا ہے۔ وَفِیْ اَنْفُسِکُمْ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ۔

اس کے سوائے قدرت نے تمہارے سامنے ایک اَور نظائر کی کتاب کھول رکھی ہے اُسے غَور کی نگاہوں سے دیکھو۔ اخلاقی فلسفہ اخلاقی کتابیں تمہارے ہی افعال اور اعمال کا نچوڑ ہیں۔ تم جو کچھ کرتے ہو ایک فلسفی انہیں ایک ضابطہ کی صُورت میں لاکر باعتبارِ سودمندی اور ناسودمندی کے تمہیں دکھاتا ہے +

اخلاقی فلسفہ تمہیں مذہبی فلسفے سے مستغنی نہیں کرتا۔ بلکہ وُہ مذہبی فلسفے کا حامی اور مؤید ہے ایسے ہی مذہب بھی اخلاقی فلسفہ اپنے میں لئے ہُوئے ہے۔ جب قومیں اور افرادِ قوم اخلاق سے گر جاتے ہیں۔ اور اُن میں اخلاق کی وقعت حُرمت باقی نہیں رہتی۔ تو اُس کا نتیجہ مذہبی نفرت ہوتی ہے۔ مذہب اخلاق میں سوائے اِس کے کچھ اَور بیشی نہیں کرتا ہے۔ کہ "اخلاقی فلسفہ اُس حالت میں بہمہ وجُوہ قابلِ حُرمت و قابلِ تعظیم ہے۔ جب اس میں وجُود باری جزوِ اعظم ہو" اخلاق ضمیر سے نشوونما پاتا ہے۔ اور اُس کا آوردہ بھی ہے۔ کوئی ضمیر وجود باری کے خیال سے معرّا نہیں ہے۔ ہر ضمیر اُس پر شاہد ہے۔ ضمیر ہی نہیں بلکہ ساری مخلوق اُس کی ضرورت اور وجُود کو ثابت کر رہی ہے۔ جسے ساری مخلوق معرضِ اظہار میں لارہی ہے۔ وُہ ایک چھوٹے سے ضمیر میں ودیعت کیا گیا ہے۔ ۵

پرتوِ حُسنت نہ گنجد در زمین و آسماں
در حریمِ سینہ حیرانم کہ چوُں جا کردہٗ

یہ مطلب نہیں کہ اخلاقی فلسفہ میں خُدا کا ذکر نہیں ہے۔ یا وُہ اُس سے مُنکر ہے۔ بحث یہ ہے کہ جب بالخصوص خُدائی طاقتوں اور خُدائی اوصاف کی حیثیت سے اخلاق کی نسبت بحث ہوتی ہے تو اُسے مذہب کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ورنہ مذہب اور اخلاقی فلسفہ دو نہیں ہیں۔ اگر کبھی اُن میں مغائرت پیش کیجاتی ہے۔ تو وُہ مبلغ علم کا قصور ہے۔ بلکہ بحیثیتِ حقیقت الامر جب کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ مذہب[۵۱] کی کیا ضرورت ہے کیوں اُس کی پابندی کیجاوے

---

۵۱ ہم اس مضمون میں بحث نہیں کرینگے کہ مذہب کی ضرورت کہاں تک ہے۔ اور خود انسان کی قوّتِ ضمیری انسانکو اس ضرورت کیطرف کن حیلوں سے لیجاتی ہے۔ ہم نے اس ضرورت کی بابت "رسالہ المذہب" میں مفصّل بحث کی ہے۔ یہاں اس کا اعادہ ضروری نہیں سمجھتے ۱۲

تو دُوسرے الفاظ میں اس کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ کیوں اخلاق کی پابندی کیجاوے۔ اُس کی کیا ضرورت ہے۔ اگر ہم کہیں کہ کیا اخلاق کی ضرورت نہیں ہے تو ہر کہ و مہ کہہ اُٹھیگا کیوں ضرورت نہیں۔ سخت ضرورت ہے۔ حرف الفاظ کے ایرپھیر سے دراصل مذہب سے انکار کیا جاتا ہے۔ یا اُس کی کوئی ضرورت نہیں سمجھی جاتی۔ ورنہ سب اُس کی ضرورت محسُوس کرتے ہیں۔ سب کی خواہش ہے کہ آزاد ہو جاویں۔ اور کوئی پابندی نہ رہے۔ لیکن یہ بہت مشکل ہے جو اپنے تئیں آزاد سمجھتے ہیں۔ وُہ قیدِ مذہب یا قیدِ اخلاق سے نکل کر اور بھی ناگُفتہ بہ مشکلات میں پھنس جاتے ہیں۔ کیا کوئی شخص اُس دُنیا میں آزاد مطلق ہے ؟ کوئی نہیں۔

کیا کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ میں پابند نہیں ہُوں۔ کوئی نہیں +

اَوروں کا تقیّد اور پابندی جُدا رہنے دو اپنی رائے کی پابندیاں ہی دم نہیں لینے دیتیں خیالات اور آرزو کی پابندی یا قید کیسی خوفناک پابندی یا قید ہے۔ پہلے اس سے رہائی کا پروانہ لے لو پھر اخلاق اور مذہب کی پابندی سے نکلنے کی کوشش کرنا۔ ؎

تو کارِ زمین را نکو ساختی
کہ با آسماں ہم بپرداختی

کوئی قوم اور کوئی فردِ قوم اُسوقت تک ترقی یافتہ نہیں کہلا سکتا جب تک اُس کے اخلاق درست نہ ہوں۔ اور کوئی اخلاقی نصاب اُسوقت تک با حُرمت نہیں سمجھا جا سکتا جب تک کہ اُس میں مذہبی رُوح نہ ہو +

تعلیم ایک روشنی ہے لیکن جب تک یہ روشنی اخلاقی منابر اور مذہبی معابر پر نہ پڑے اور اُن سے احساس کر کے نہ آئے تب تک اِسے وُہ کمال نہیں حاصل ہو سکتا جس کی ضرورت ہے +

تعلیم قواعد کا مجموعہ ہے اور اخلاقی سبق عمل ہیں۔ حرف علم کام نہیں دے سکتا۔ عمل کی سخت ضرورت ہے۔ سوچو اور سمجھو سیاسی قانون نے تمہارے افعال و اعمال کی کہاں تک درستی کی ہے۔ اور تمہارے ذاتی نظائر نے تمہارے دیگر ابنائے جنس

پر کیسا اثر ڈالا ہے۔ہم میں سے ایک دُوسرے کے واسطے ایک نظیری قانون ہے۔ کیا اِس صُورت میں ضرورت نہیں کہ ہم میں اچھّی نظیریں پائی جاویں +

ہستی کے دو پہلو

بقول ایک فلاسفر کے انسان کے واسطے مطالعہ کے لئے کوئی شے انسان سے بہتر نہیں ہے۔ ایکے قریب قریب ان الفاظ میں بھی یہ مضمون ادا کیا گیا ہے۔ من عرف نفسہ فقد عرف ربہ۔ اس فقرہ میں عرفان نفسی عرفان ربی سے مشروط کیا گیا ہے اس اشتراط سے اس امر پر روشنی پڑتی ہے کہ اپنی ذات کا عرفان مستلزم عرفان ذات غیر ہے یا یہ کہ سب سے اوّل اپنی ذات کا عرفان لازمی ہے۔

ہماری ہستی کے دو حصے ہیں۔

(۱) خارجی

(۲) وجدانی

گو بناوٹ اور ساخت میں یہ دونوں حصّے جدا جدا ہوں لیکن بظاہر بلحاظ ترکیب اور تالیف جُداگانہ نہیں ہیں ایک حصہ کو دوسرے حصے سے ایک تعلق اور تآلف ہے بظاہر حالات ہمیں کہنا پڑتا ہے کہ ایک حصہ بغیر دوسرے حصے کے قائم نہیں رہ سکتا یا ایک حصہ کا قیام دوسرے حصے کے ثبات اور قیام پر موقوف ہے لیکن درحقیقت یہ دونوں حصے باوجود اس لطیف تآلف اور ترکب کے بھی جداگانہ ہیں +

جسطرح آنکھ بغیر روشنی اور ضیاء کے محض ناکامل یا ناکارہ ہے اسی طرح بظاہر حالات ظاہری روشنی بغیر آنکھ کے بے مصرف ہے اگر ہم اُس قوت باصرہ کو جو ہر ایک بصیر آنکھ میں پائی جاتی ہے ایک لمحہ کے لئے دائرہ چشم کے بغیر تصور کریں تو آنکھ کا کوئی

کامل وجود متصور نہوگا اسی طرح اگر کسی آنکھ کو بغیر قوت باصرہ کے ذہن میں لائیں تو اُسکا بھی وجود کالعدم ہوگا ایسے ہی اگر ہم اپنی ہستی کے خارجی حصہ کو وجدانی حصے سے الگ کر کے دیکھیں تو بظاہر حالات دونوں حصوں میں فتور پڑ جاویگا اور وہ سود مند ترکیب جو دونوں حصوں کے اتصال سے حاصل ہے باقی نہ رہیگی +

باوجود اسکے جسطرح آنکھ سے روشنی جدا ہے اور وہ بجائے خود ایک اور طاقت ہے اسیطرح ہمارا وجدان بھی بجائے خود ہمارے خارجی حصوں سے جداگانہ اور ایک علیحدہ طاقت ہے ہم نہیں کہ سکتے کہ آنکھ سے روشنی دور یا جدا ہو کر کس طبقہ میں جا ملتی ہے آیا کسی روشن طبقہ میں ملجاتی ہے یا کسی ظلمت میں فنا ہو جاتی ہے +

یہ وُہ روشنی یا وہ ضیا ہے جو وجدانی روشنی سے کچھ بھی نسبت نہیں رکھتی کیونکہ یہ روشنی ایک عارضی روشنی کی محتاج ہے اور وجدانی روشنی اُس روشنی سے نکلی ہے جسے تقدس اور لازوال قیام حاصل ہے +

عارضی ضیا یا عارضی روشنی کا قیام اور نور بالعوارض ہے جب عوارض نہیں رہتے وہ بھی دور ہو جاتی ہے وجدانی ضیا یا وجدانی روشنی گو چند عوارض سے بھی تعلق رکھتی ہے لیکن وہ عوارض کے بعد بھی قائم رہتی ہے ہمارا خیال ہے کہ خارجی حصوں یا عوارض سے جدا ہونے کے بعد وجدانی روشنی یا ضیا کا محض فنا ہو جانا موزون نہیں جب ایک عارضی نور یا ضیا اپنے عارضی مرکز سے ہٹ کر ایک دوسری بڑی روشنی میں جا ملتی ہے گو وہ عوارض سے تعلق نہیں رکھتی لیکن ایک بڑی روشنی کے دائرہ کے قیام تک اُس کو بھی فنا نہیں تو کس طرح کہا جائے کہ وجدانی آفتاب کی روشنی اخیر پر کسی اعلےٰ طاقت سے نہیں جا ملے گی۔ یا اُسکا مقر کوئی خاص مرحلہ نہیں ہوگا جو لوگ قدم عالم کے قائل ہیں وہ اگرچہ عوارض کا عدم مانتے ہوں لیکن ذات کا عدم نہیں مانتے ہر ایک قسم کی خارجی روشنی عارض بالعوارض ہے ذات یا عین ضیا سے خارج یا باہر نہیں پس کوئی وجہ نہیں کہ اپنے عارضی محل کے انفراق سے عین کو عدم لازم آسکے +

یہ بحث جدا ہے کہ ایک عین کا انفراق محل کے بعد اتصال کس سے ہوگا یا ہونا چاہئیے۔

ہمنے شروع میں کہا تھا کہ ہماری ہستی کے دو حصّے ہیں خارجی اور وجدانی ان دونوں حصوں میں قدرت نے دو قوتیں ودیعت کی ہیں ایک کو ادراک خارجی کہتے ہیں اور دوسرے کو ادراک باطنی یا وجدانی۔

ادراک خارجی وہ ہے جو ظاہری حواس سے متعلق ہے ظاہری حواس کے ذریعہ سے ہم معلوم کرتے ہیں کہ عالم خارجی میں کیا موجود ہے یا کیا واقعہ ہوتا ہے۔

وجدانی ادراک سے ہم یہ معلوم کرتے ہیں کہ عالم باطنی یعنی عالم تفکر میں کیا موجود ہے اور کیا واقعہ ہوتا ہے +

یہ بات ثابت ہے کہ ہم حقیقۃً ایک علم حاصل کرتے ہیں کیونکہ ہم میں ایک قوت علمیہ موجود ہے ادراک خارجی کی بابت زیادہ دلائل لانے کی ضرورت نہیں کیونکہ ہر شخص ہر روز حواس ظاہری کے ذریعہ سے ایک علم حاصل کرتا ہے اور یہ سلسلہ اُس کی اخیر زندگی تک چلا جاتا ہے۔

قدرت نے ہمیں جسقدر ظاہری حواس بخشے ہیں وُہ اپنی اپنی جگہ لگاتار ایک سلسلہ سے کام کر رہے ہیں اور اپنے تئیں ایک قاعدہ سے مفوضہ ڈیوٹی پر موجود رکھتے ہیں یہ جدا بات ہے کہ کبھی بیرونی حوادث سے اُنمیں تفرقہ پڑ جاوے +

حواس خارجی میں بذاتہ کوئی علم نہیں ہے البتہ قوت ادراک موجود ہے یا یوں کہیئے کہ حواس ظاہری آلاتِ حصول علم ہیں بجائے خود علم نہیں ہیں ہاں نفس علم کے اعتبار سے معلومات میں داخل ہیں +

ظاہری حواس کیا چیز یا کیسی طاقت ہیں +

حواس ظاہری سے وہ چیز یا وہ طاقت مراد ہے جس سے ہم یہ معلوم کرتے ہیں کہ عالم خارجی میں کیا موجود ہے یا کیا واقعہ ہوتا ہے +

حواس بجائے خود موجود ہیں جو موجود ہے وہ ایک معلوم ہے اس لحاظ سے حواس بھی داخل معلومات ہیں +

ہم جو کچھ اپنے اردگرد دیکھتے۔ سنتے۔ سونگھتے۔ محسوس کرتے ہیں وہ ہمارے حواس

ظاہری کا ہی اِدراک ہے اور اسی اوراک یا احساس کا نام آمد اک خارجی ہے +

جو کچھ ہم اوراک خارجی کے ذریعہ سے حاصل کرتے ہیں وہ حواس ہی تک محدود نہیں رہتا بلکہ ہمارے وجدان یا باطن سے بھی اُسے ایک تعلق یا ایک نسبت حاصل ہے۔ اور جو کچھ ہمارے وجدان سے اٹھتا یا ہمارے وجدان میں موجود ہے خارج میں بھی اُسی کا فی الجملہ ظہور ہوتا ہے حواس ظاہری بھی اُس سے متاثر ہوتے ہیں +

ہم ایک عجیب و دلکش آواز سُنتے ہیں یہ ایک خارجی اوراک ہے جب یہ آواز ہمارے دماغ اور دل میں پُہنچتی ہے تو اُس سے دل میں ایک قسم کا سرور پیدا ہوتا ہے اور اُس سرور کے ساتھ ہی ہمارے تفکر میں ایک خاص تموج پیدا ہو کر ایک نرالی حالت یا نرالا سماں بندہ جاتا ہے +

خوبصورتی ایک خارجی اور موقت نظارہ ہے آنکھیں اُسکا عکس لیتی ہیں بطور انعکاس دل پر ایک چوٹ لگتی ہے اور انسان بحر تفکر میں ڈوب جاتا ہے۔ یہانتک کہ بعض اوقات بعض مضبوط دل انسانوں کے حواس بھی مختل ہو جاتے ہیں۔ قس علی ہذا۔

خارجی ذرائع یا خارجی حواس سے ہم جو کچھ حاصل کرتے ہیں وہ ہمارے حواسی معلومات یا کیفیات ہیں تو ایسے تمام معلومات یا کیفیات کو ہماری وجدانی طاقتوں اور تصرفات سے بھی ایک خاص نسبت ہے اور وجدان نے بھی اُن سے اپنا حصہ حاصل کیا ہے لیکن چونکہ اُن کا ذریعہ شروع سے حواس ہی رہے ہیں اسلئے انہیں حواسی کہنا زیادہ تر موزون ہے +

ہم جو کچھ بذریعہ حواس ظاہری حاصل کرتے ہیں وہ بلحاظ جداگانہ اعتبارات کے مختلف ناموں سے موسوم ہے جب ہم چند ظہورات متواترہ یا واقعات متحد الزمان کا علم حاصل کرتے ہیں تو اُسکو تاریخ کہتے ہیں اور جب ہم قدرتی ترتیب اور ضابطہ خلقت کو پاتے ہیں تو اُسے ایک نسبت سے نیچرل ہسٹری اور دوسری نسبت سے علم موجودات کہینگے۔ جب ہم اشیاء کے تعلقات اور موجودات کی باہمی نسبتوں اور علائق کو مشاہدہ کر کے ایک ضابطہ میں لاتے ہیں تو اُوس ترتیب یا سلسلہ سیاست یا تمدن کہا جاتا ہے

اور آگے چلکر ہم اسی شاخ میں سے پولٹیکل اکانمی کا مسئلہ نکال لیتے ہیں +

جب ہم مشاہدات اور خارجی اور اکات سے ایک قول دوسرے قول سے بلحاظ صداقت مطالب منتخب کرتے ہیں تو اُسے اصول انتخاب یا دوسرے الفاظ میں منطق کہتے ہیں +

ہم دیکھتے ہیں کہ پتھر جب اوپر پھینکا جاوے تو ہمیشہ نیچے گرتا ہے دھواں اوپر چڑھتا ہے موسم بہار میں پتیاں نکلتی ہیں اور موسم خزاں میں گرجاتی ہیں اس مشاہدہ سے ہم علوم اور فنوں کی کئی ایک اور قیمتی شاخیں نکالتے اور اُن سے ثمر تجربہ اُٹھاتے ہیں کسی شاخ کو کشش ثقل اور کسیکو مقناطیسی قرار دیتے ہیں +

جب ہم ایک معلول دیکھتے ہیں تو اُسکی علت تلاش کرتے ہیں گو اقصاے علل تک ہم نہ پہونچیں لیکن ہمارا یہ خیال یقین کے رتبہ تک پہونچ جاتا ہے کہ کوئی معلول بغیر کسی علت کے نہیں ہے اس تجربے یا مشاہدہ سے ہم نے علت و معلول کا قانون بنایا ہے +

یہی قانون ان تمام ترقیات کا موجب ہو رہا ہے اور اسی قانون سے ہمنے ایک علت العلل کی ذات کو پایا ہے۔ اسی قانون نے دنیا میں مذاہب کی بنیاد رکھی ہے۔ انسانی جماعتوں میں اسوقت جسقدر ذخیرہ علوم اور فنون کا پایا جاتا ہے۔ اگرچہ ان میں بہت کچھ حصہ ہمارے ظاہری حواس کا ہی ہے لیکن اگر ظاہری حواس کے ساتھ وجدانی طاقتیں شامل نہوتیں تو ظاہری حواس کو یہ کامیابی نہ نصیب ہوتی +

جس حکیم نے ایک معلول سے علت کا سلسلہ نکالا تھا اور جس سے اخیر پر علت و معلول کا قانون بنگیا اسکو علت العلل کے خیال تک کس نے پہنچایا اور اور وہ کس طرح ایک عدیم المثال سلسلہ تک جا پہنچا صرف ظاہری حواسوں نے ہی نہیں بلکہ اُس وجدانی طاقت اور وجدانی نور نے جو ہر ایک انسان کے اندر ودیعت کیا گیا ہے اور جس سے کوئی ذات خالی نہیں +

آنکھ۔ کان۔ ناک۔ کا یہ کام نہ تھا کہ اس مقدس سلسلہ تک پہنچ جاویں یہ اُسی

طاقت اور اُسی نور کا کام تھا جو اسی غرض کے لیئے ہر انسان کو دیا گیا ہے چاہو اسکو نور ضمیر کہہ لو اور چاہو کانشنس چاہو نور قلب چاہو ہاوی ازلی۔ یہ وہی نور ہے جو انسان کو چاہ ظلمت سے نکال ایک روشنی میں لے آتا ہے +

اگر ہمارے ظاہری حواس کے ادراکات ہی پر سب کچھہ موقوف ہوتا اور وجدانی طاقتیں اُن کی معاون نہ ہوتیں تو اسقدر ترقی کہاں ہوتی آنکھہ جو کچھہ دیکھتی کان جو کچھہ سنتے ہیں وجدانی طاقتیں اُن پر غور کرتی ہیں اور وہ نتائج نکالتی ہیں جو حیرت خیز ہوتے ہیں +

جب آنکھوں نے ایک پتھر کو اوپر جاتے اور نیچے گرتے دیکھا تو یہ ایک معمولی واقعہ تھا اس میں کوئی عجیب بات نہ تھی کیونکہ صدہا دفعہ ایسا ہوتا ہے لیکن جب عالم تفکر میں یہ معمولی واقعہ بھی لیا گیا تو یہی واقعہ ایک غیر معمولی واقعہ ہو کر قیمتی معلومات کا موجب ہو گیا +

ہم جو کچھہ یا جو واقعات حواس ظاہری کے ذریعہ سے حاصل کرتے ہیں اُس کے اکثر اجزا کی تکمیل اُسوقت ہوتی ہے جب وہ وجدانی مشین میں سے نکل جاتے ہیں تا وقتیکہ اس مشین میں سے نہ نکلیں نامکمل رہتے ہیں +

ظاہری ادراک کے ساتھہ ہی وجدانی ادراک یا وجدانی تصرف شروع ہو جاتا ہے۔ آنکھیں دیکھتی اور کان سنتے ہیں اسکے ساتھہ ہی دل یا وجدان پر بھی ایک چوٹ لگتی ہے اور وجدان بھی کام میں لگ جاتا ہے یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ اُس نے کوئی شے دیکھی ہو یا کوئی واقعہ سنا ہو اور اُس کے وجدان میں حرکت نہ ہوئی ہو یا اُس کی وجدانی مشین نہ چل پڑی ہو +

ایک چیز پر ناگہاں ہماری نگاہ پڑتی ہے اور اُسکے ساتھہ ہی ہمارے دل و دماغ میں ایک فوری اثر ہونے لگتا ہے ہم ایک آواز سُنتے ہیں اور اُسکے ساتھہ ہی اپنے دل میں بھی ایک شائبہ پاتے ہیں یہ کیا ہے وہی وجدانی ادراک اور وہی باطنی تصرف۔ اس فوری اثر اور فوری تصرف نے بعض کو اس دہوکے میں ڈال

رکھا ہے کہ ادراک خارجی اور ادراک وجدانی در اصل ایک ہی عمل یا ایک ہی طاقت ہے
ایسا خیال کرنا ایک فاش غلطی ہے ہر دو ادراک جداگانہ ہیں لیکن ان دونوں
میں ایک لطیف اور باریک نسبت ہے لطیف نسبت ہونے کی وجہ سے ادراک
خارجی وجدان میں فوراً منعکس ہو جاتا ہے وجدان ایک لطیف اور فوری منجذب طاقت
ہے جس طرح ہر وجود شیشہ کے مقابل آئینے سے فوراً شیشہ میں منعکس ہو جاتا ہے
اسی طرح ہر ادراک خارجی بفور عمل پذیر ہونے کے وجدان میں منعکس ہو جاتا ہے۔
اسکا ثبوت اس سے زیادہ اور کیا ہو سکتا ہے کہ ہمارا ہر ایک خارجی ادراک
وجدان میں منعکس ہوئے بغیر رہتا ہی نہیں +
ایک فلاسفر کہتا ہے انسان عالم کا مقیاس ہے اس فقرے سے ثابت ہوتا ہے
کہ انسان دونوں طریق پر مقیاس عالم ہے +
یعنی ظاہراً و باطناً۔
ظاہری ادراکات کا عکس گو وجدان پر فوری ہوتا ہے لیکن وجدانی ادراکات
کا اثر یا عکس ظاہری حواس پر بالکلیۃً یا بالعموم نہیں پڑتا ہم جو کچھ عالم تفکر میں پاتے
یا دیکھتے ہیں یا جو واقعات ہمارے مطالعے میں آتے ہیں اُن میں سے اکثر حصہ ہمارے
ظاہری حواس سے مخفی رہتا ہے اور سچ تو یہ ہے کہ ظاہری حواس اُس حصہ کو
پا ہی نہیں سکتے +
اور اُس کی ضرورت بھی کچھ نہیں کیونکہ اگر ظاہری حواس کو تمام مطالب وجدانیہ
پر عبور بھی ہو جاوے تو ظاہری حواس اُن میں کوئی ترقی نہیں کر سکتے خلاف اسکے
وجدان ظاہری حواس کے مقاصد اور محصولات میں تصرف کر کے ترقی کر سکتا ہے
کیونکہ اُس میں قوت تفکر موجود ہے +
حواس ظاہری کی یہ کمی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ وہ وجدان کے مقابلہ
میں محدود العلم یا ضعیف الاعمال ہیں اُنہیں صرف اُسیقدر حاصل ہو سکتا ہے
جو وہ ظاہر میں محسوس کرتے ہیں آنکھیں صرف دیکھتی ہیں اور کان سنتے ہیں زبان

گفتگو کرتی اور قوت شامہ سونگھتی ہے یا یہ کہ محسوسہ واقعات اور مدرکہ کیفیات کو وجدان تک پہنچا دیتی ہیں اس سے زیادہ کچھ نہیں کرتیں نہ تو اُن میں قوت تفکر ہے اور نہ طاقت تمیز اور مادہ خوض +

ظاہری حواس ایک واقعہ کا ادراک کرتے ہیں اور پھر اُسے فوراً چھوڑنے پھر تیار ہو جاتے ہیں۔ اگر اسی حالت میں وجدانی طاقتیں محصولہ یا مدرکہ خیالات کو محفوظ نہ رکھیں اور اُن کو عالم تفکر میں نہ لیجاویں تو شاید کسی واقعہ یا کسی منظر کی بھی حقیقت نہ کھل سکے +

ہم جانتے ہیں کہ ہم میں ایک قوتِ علمیہ موجود ہے اور یہ بھی ہم جانتے ہیں کہ اس قوت علمیہ کے ساتھ ہی ایک اور قوت تفکر اور طاقت قیاس بھی ہم میں مودعہ ہے۔ اور ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ ہمارے عالم تفکر یا عالم باطنی میں کیا کچھ واقعہ ہوتا یا کیا کچھ موجود ہے اور یہ بھی ہم جانتے ہیں کہ اس عالم تفکر کے علاوہ ایک اور عالم خارجی میں بھی ہم کچھ واقعات یا موجودات رکھتے ہیں جس میں عالم تفکر بھی تصرف کرتا ہے ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ یہ دونوں طاقتیں یا دونوں حالتیں جداگانہ ہیں +

جب ہم ان سب باتوں سے واقف یا آشنا ہیں تو کیا وجہ ہے کہ ہم ہمیشہ ظاہری ادراکات اور خارجی تصرفات ہی سے کام لیتے اور انہیں میں مگن رہتے ہیں یوں اگرچہ ہم روزمرہ وجدانی طاقتوں سے بھی کام لیتے ہیں اور ہمارا کوئی خارجی استدلال وجدانی تصرف سے خالی نہیں رہتا لیکن پھر بھی بسا اوقات ہم اپنے تئیں وجدانی انوار یا تصرفات سے بے بہرہ اور نامحرم ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور بالفاظ دیگر کہتے ہیں کہ ہم میں درصل کوئی وجدانی طاقت نہیں ہے اور وہ کسی اعلےٰ مفہوم میں لی بھی نہیں جا سکتی ہے +

ہم ایک دوست کے ساتھ کوئی گفتگو یا بحث کرتے ہیں اور دوسرے لوگ ہمیں ایسا سرگرم دیکھ کر خیال کرتے ہیں کہ ہمیں دنیا و مافیہا کی کوئی خبر نہیں مگر باوجود اس سرگرمی اور مصروفیت کے بھی ہمارا اندرون یا وجدان ایک تیسرے خیال یا تیسری

بحث میں اندر ہی اندر مصروف ہوتا ہے ہم گو ظاہر میں ایک دوسرے آدمی سے بات چیت کرتے ہیں لیکن دل ہی دل میں کچھ اور ہی کیئے جاتے ہیں کیا ہماری یہ اندرونی مصروفیت اور لگاتار تحرک ثابت نہیں کرتا کہ ہمارے ظاہری حواس کے سوائے ایک اور طاقت بھی ہمارے اندرون موجود ہے جو دیکھنے چھونے سے مبرا ہے اور لگاتار کام کر رہی ہے اور جو اپنے مسلسل تصرف اور لگاتار کام سے کبھی خالی نہیں رہتی +

آنکھیں بند کر کے کانوں میں روئی دے کر مُنہہ سے ایک لفظ بھی نہ بولو نہ حرکت کرو اور نہ جنبش پھر دیکھو کہ اس عمل سے تمہاری اندرونی طاقت تصرف اور کام کرنے سے رک گئی ہے یا اُس میں کچھ فرق آگیا ہے اگر اُس میں کچھ فرق نہیں آیا ہے اور وہ برابر مصروف رہی ہے تو کہنا ہی پڑے گا کہ یہ طاقت بجائے خود ایک اور طاقت ہے اور اس طاقت کی بدولت ادراکات خارجی کی اصلاح یا تقویت یا جلا ہوتی ہے یہی ایک طاقت ہے جو ہماری انسانیت کا ایک بڑا بھاری پرزہ یا رکن ہے یہی ایک طاقت ہے جو انسان کو اعلےٰ مراتب پر پہنچاتی ہے۔ یہی ایک طاقت ہے جو انسان کو دیگر حیوانات اور موجودات سے جدا کرتی ہے +

جن لوگوں نے حس اور وجدان کو متفاوت نگاہوں سے نہیں دیکھا ہے اور گہری نظروں سے اُن میں تمیز نہیں کی وہ نہیں جانتے کہ۔ ان دونوں میں

(الف)، کس قسم کی نسبت ہے +

(ب)، کس قسم کا امتیاز ہے +

(ج)، اور کس کا انحصار کس پر ہے +

(د)، قیام کس کو ہے اور فنا کسکو +

جب تک ان دونوں میں ہم تمیز نکرینگے اور ہر ایک کو اپنے درجہ پر نہ رکھیں گے اُس وقت تک ہم ان باتوں سے بے بہرہ ہی رہینگے یہ کب کہا جائے گا کہ ایک انسان اپنا مطالعہ آپ کرتا ہے۔ اُس وقت جب وہ ان دونوں طاقتوں میں تمیز کرتا ہے +

غور کرکے دیکھو کیا ہماری ہستی کے درحقیقت دو حصے نہیں ہیں۔ جب ہم ظاہر میں مصروف ہوتے ہیں تو ہمارے اندر ہی اندر کونسی لطیف طاقت لگاتار کام کرتی ہے کیا یہ عمل ثابت نہیں کرتا کہ خارج اور وجدان دو جداگانہ حالتیں ہیں کیا ہر ایک حالت دلائل اور واقعات سے خود کو دوسری حالت سے جدا نہیں کرتی +

کیا ضروری نہیں کہ ہم جیسے خارج پر یقین رکھتے ہیں ویسے ہی وجدان پر بھی رکھیں۔ اور اس میں بھی ترقی کریں +

یہ بحث ہم پھر کرینگے کہ ہمارے وجدان کی حالتوں کے کیا کیا نام ہیں اور ہر ایک تصرف کس کس طرح تعبیر کیا گیا ہے +

نیست ممکن نکند صحبتِ نیکاں تاثیر
گل بہ خورشید رساند اثر شبنم را

دنیا میں جسقدر اجسام (خواہ من قبیل حیوانات ہوں یا سلسلہ جمادات اور نباتات سے) پائے جاتے ہیں۔ وہ سب کے سب بہیئت مجموعی یا تو موثر ہیں اور یا متاثر یعنی یا تو وہ اثر قبول کرتے ہیں اور یا کسی دوسرے پر اثر ڈالتے ہیں۔ کوئی جسم ان دو حالتوں سے خالی نہیں۔ یہ بات جدا ہے کہ یہ دو حالتیں آپس میں کیسقدر متفاوت ہوں۔ یہ تاثیر یا اثر صرف انہیں اجسام سے متعلق اور مخصوص نہیں جو ذی روح یا ذی شعور ہیں بلکہ تمام اجسام اور تمام سلسلۂ موجودات سے۔ علم کشش کے جاننے والے اس امر سے ناواقف نہ ہونگے۔ کہ ایک جسم کو دوسرے جسم کے ساتھ کچھ نہ کچھ کشش اور جذب حاصل ہے۔ یہی کشش اور جذب اثر اور تاثیر کا اصلی موجب ہے۔ ایک جسم یا ایک

جسم کے صفات یا عوارض کا دوسرے جسم کے صفات یا عوارض پر اثر ڈالنا یا اثر قبول کرنا اسی جذب یا کشش کے ذریعہ ہوتا ہے +

اثر کی طاقتیں آفتاب کی طرح طالع اور درخشاں ہیں۔ تمام اجسام اور تمام اجسام کی حالتیں اس امر کی ایک کامل اور مستند شہادت ہیں۔ کہ ایک جسم دوسرے جسم پر یا تو اثر ڈالتا ہے۔ اور یا اُسکا اثر قبول کرتا ہے +

بیٹری سے انسان کے بدن اور اعضا پر جس عمدگی اور تیزی سے اثر ڈالا جاتا ہے اور جس خوش اسلوبی سے انسان کے عضو اس سے متاثر ہوتے ہیں۔ اس سے بلا کسی خدشہ اور شک کے ثابت ہوتا ہے کہ ایک طاقت دوسری طاقت پر کیسی عمدگی سے اپنا اثر ڈال سکتی ہے۔ اور دوسری طاقت قوت قابلہ کے ذریعہ سے اس اثر کو کیسی صفائی سے اخذ یا قبول کرتی ہے۔ ایک طاقت کا کسی دوسری طاقت پر اثر ڈالنا یا خود اثر قبول کرنا ایک ہی نمط اور طریق سے نہیں ہوتا۔ اسکے واسطے جدا جدا طریق اور عمل ہیں۔ کبھی ایک طاقت محسوسات کے ذریعہ سے دوسری طاقت پر اثر ڈالتی ہے۔ اور کبھی غیر محسوس عملوں سے کبھی مرئی طریقوں سے اثر اور تاثیر کی حالت ظاہر ہوتی ہے۔ اور کبھی غیر مرئی واقعات سے۔ کبھی واقعی عملوں سے اور کبھی محض خیال اور توجہ سے۔ کبھی کوئی طاقت ارادتاً اپنا اثر ڈالتی ہے اور کبھی اتفاقی طور پر خود بخود ہی دوسری طاقتیں اور جسم تاثیر قبول کرتے ہیں۔ فن مسمریزم کی تاثیروں سے اب کسکو انکار ہوگا۔ اس میں نہ تو کوئی منتر پڑھا جاتا اور نہ کوئی پھونک پھانک کی کیجاتی ہے۔ عامل صرف نظری مشق اور دستی عمل سے معمول کو ایک خاص عرصہ کے واسطے بیہوش کر کے انواع و اقسام کے عجائبات اور مخفیات پر اطلاع اور علم حاصل کرتا ہے۔ یہانتک کہ اب تو اس فن کے ذریعہ سے امراض مزمنہ کا علاج بھی کیا جاتا ہے۔ چند منٹوں کی مشق سے ایک بھلے چنگے آدمی کو ہوشمند سے بیہوش کر کے مختلف اور مخفی سوالات کا مجیب بنانا واقعی اثبات اثر کے واسطے ایک ایسی زندہ دلیل برجستہ نظیر ہے۔ کہ اس سے کوئی بھی انکار نہیں کرسکتا +

علم موسیقی اور راگ ایک ایسا فن ہے کہ جسکے ذریعہ سے وہ روحیں اور وہ دل بھی نرم اور موم کیئے جا سکتے ہیں جنہیں سب لوگ کرخت طبیعت اور سنگدل کہتے ہیں۔ راگ کے جاننے والے اور موسیقی داں کا خواہ ارادہ ہو یا نہو جہاں کوئی اچھی آواز یا دل ہلا دینے والا راگ سنا سامعین پر ایک وجد سا طاری ہوگیا۔ یا تو ایک خاص شغل میں مصروف تھے۔ اور یا چپ چاپ اس طرف کان لگائے بیٹھے ہیں۔ بڑے بڑے مہذب اور محکم مزاج لوگ بھری مجلسوں میں دیوانوں کی طرح سر ہلا ہلا کر مزے لیتے ہیں۔ اور واہ واہ کی آوازوں اور خوب خوب کی صداؤں سے کرے گونج اٹھتے ہیں +

یہ نہیں کہ گانے والا کوئی بڑا ہی پارسا اور فلاسفر ہے۔ کہ جس کی پارسائی اور فلسفیت لوگوں اور سامعین کو اپنا شیدا اور ہتوالا بنا رہی ہے۔ معمولی درجہ کے آدمی ہوتے ہیں۔ مگر جو الفاظ خوش الحانی سے اُن کے منہہ سے نکلتے ہیں وہ سامعین پر ایسا جادو بھرا اثر ڈالتے ہیں کہ وہ اپنے آپ میں نہیں رہتے بعض دلوں پر تو یہانتک اثر ہوتا ہے کہ رُوتے رُوتے ہچکی بندھجاتی ہے۔ ایک کتاب میں لکھا ہے کہ ابن عباد ہمیشہ حکیم ابو الفارابی کی ملاقات کا مشتاق رہا۔ ایک روز حکیم موصوف غریب اور مفلس تاتاریوں کی طرح سر پر پھٹے پُرانے چیتھڑے باندہکر اُس کی مجلس میں چلا گیا اہل مجلس اور خود ابن عباد نے بھی اُسے اس لباس میں نہ پہچانا۔ فارابی نے مجلس ابن عباد میں ایک ساز جسے اُس نے خود ایجاد کیا تہا۔ بجانا شروع کیا۔ اول اُسکو سنکر تمام اہل مجلس ہنس پڑے فارابی نے پہر اُسے دوسرا پردہ بدلکر بجایا۔ اُس وقت جتنے اہل مجلس تھے چیخیں مار مار کر رونے لگے یہانتک کہ بیہوش ہو گئے۔ فارابی واپس چلا آیا۔ دیکھیئے ایک لکڑی کے ساز نے انسانی روحوں پر کیسا دردناک اور عبرت خیز اثر کیا کہ اس حالت میں ابن عباد نے بھی کچھہ تمیز نہ کی۔ فارابی کے ساز کو جانے دو۔ اس زمانہ میں یورپ کے باجے تھوڑا اثر نہیں دکھاتے اگر کوئی اچھا باجہ بجانیوالا باجہ بجائے تو جھومنے تک یہاں بھی نوبت پہنچ جاتی ہے انگریزی فوجوں میں لڑائی کے وقت ایسے درد کے ساتھ باجا بجایا جاتا ہے کہ تمام سپاہی دنیا و مافیہا کو بھولکر ہمہ تن لڑائی اور جنگ میں مصروف ہو جاتے ہیں +

راگ کے سوا دردناک آوازوں اور دلسوز نظاروں سے بھی انسان کے دل اور روح پر ایسا اثر ہوتا ہے کہ حیران رہجاتا ہے۔ اگر کوئی شخص دردناک آواز سے روتا ہو تو دوسرے انسان خواہ مخواہ اثر پذیر ہو جاتے ہیں۔ ایک اُداسی نما تصویر کو دیکھ کر دلپر قوی اثر ہوتا ہے۔ کسی کتاب اور بیاض میں عبرت خیز اور نصیحت آمیز شعر یا فقرے دیکھکر پڑھنے والا خود ہی رونے لگتا ہے۔ ان باتوں پر اُسے کس نے اُبھارا؟ کیا کسی نے اُسپر افسوں کیا ہے ہرگز نہیں وہ خود بخود متاثر ہو گیا ہے +

بہادروں کی بہادری اور شجاعت کے قصّے کہانیاں سنکر کمزور سے کمزور انسان ایک دم کے لئے تو ضرور بہادر ہو جاتا ہے۔ کیا یہ کُھلا اثر نہیں ہے +

آدمی رات کو متوحش یا مسرت آمیز خواب دیکھتا ہے۔ تو صبح کو غمگین یا خوش خوش اُٹھتا ہے جب کوئی خبر خوشی یا غمی کی سُن پاتا ہے۔ تو اس سے بھی متاثر ہوتا ہے۔ راستہ چلتے ایک دیوار پر کوئی موثر فقرہ یا شعر لکھا پاتا ہے گھڑیوں اُس سے متاثر ہو کر اُداس اور چپ رہتا ہے۔ جانوروں کی آوازوں اور خوش الحانی سے انسان پر ایسا اثر ہوتا ہے کہ مدتوں مزے لیتا رہتا ہے۔ وہی خوش الحانیاں اور دردناک صدائیں ایک سیاح کو گھر سے اُٹھا کر سنسان جنگلوں میں اور ڈراونے ویرانوں اور پہاڑوں کی بلند چوٹیوں اور دور دراز چٹانوں پر لے جاتی ہیں۔ خوشنما پودے اور رنگا رنگ کی جڑی بوٹیاں انسان کو اس شاہراہ پر کھڑا کرتی ہیں کہ جہاں سے پریم اور درد کا سبق ملتا ہے۔ نہ تو جانور بولتے ہیں اور نہ یہ بوٹیاں اور گل و گلزار باتیں کرتے ہیں اُن کی خوشنمائی اور خوش الحانی ہی انسانکے دلوں پر برق نما اثر ڈالتی ہے۔ کیا ہر ایک انسان اس بات کا گواہ نہیں کہ وہ ہر روز صدہا طریق سے اثر قبول کرتا اور دوسروں پر اپنا اثر ڈالتا ہے کیا تم نے کسی جادو اثر اور فصیح و بلیغ کی تقریر نہیں سُنی۔ کیا تم اُس وقت اپنے آپ میں رہے تھے۔ دنیا میں صدہا ایسے پُر اثر مقرر اور لکچرار ہیں کہ جن کی جادو آمیز اور موثر تقریروں اور الفاظ نے سامعین کو بیہوش اور دیوانہ کر دیا ہے۔ شیریڈن وکیل نے جب انگلستان کی ایک عدالت میں جادو بھری تقریر کی تو ججوں کے ہاتھ سے مارے اثر کے قلم چھوٹ گئے۔ اور آخر ججو نکو

کہنا پڑا کہ اس تقریر دلپذیر نے آج ہم پر ایسا اثر کیا ہے کہ ہم آج نہ تو کوئی فیصلہ سنا سکتے ہیں اور نہ کوئی رائے دیسکتے ہیں۔ کیا ججوں کی یہ حالت دیوانگی اور بیہوشی سے کم تھی۔ کیا یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ شیریڈن کی تقریر سنکر اپنے آپ میں تھے۔ تاریخوں اور قومی کو واقعات دیکھو تو تمہیں معلوم ہوئیگا کہ ایک ایک مقرر اور ناصح نے ایک ہی تقریر سے دلوں کے دل اِدھر اُدھر کر دئے۔ دنیا کے حصّوں میں بعض وقت بعض پوٹریوں اور دلچسپ نظموں نے وہ کام دیا ہے کہ ایک تجربہ کار اور نامور فوج کام نہ دیسکتی۔ لوگوں نے وہ نظمیں اور دلکش فقرے سُنے اور جان اور مال ننگ و ناموس کو جواب دیکر ایک طرف ہو گئے۔ انسان خوبصورت شیؤں اور دلچسپ نظاروں کو دیکھکر خاموشی کے ساتھ اثر قبول کرتا ہے۔ حالانکہ اُسے کوئی مجبوری نہیں ہوتی۔

کیا ان واقعات سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ دنیا میں ہر ایک طاقت دوسری طاقت سے یا تو اثر قبول کرتی ہے۔ یا اُسپر اپنا اثر ڈالتی ہے۔ کوئی چاہے یا نہ چاہے اثر اور تاثیر کا عمل ہر صورت ہر نوع میں جاری اور ساری ہے کوئی وجود یا کوئی طاقت اس سے خالی اور محروم نہیں یہ عمل ہر سہ موالید (حیوانات۔ نباتات۔ جمادات) میں قدرتًا پایا جاتا ہے۔ انسان دوسری طاقتوں سے تو اثر قبول ہی کرتا ہے۔ بعض وقت یہ بھی ہوتا ہے کہ وہ اپنے اثر سے آپ ہی اثر پذیر ہوتا ہے انسان بیٹھے بٹھائے ایک امر پر خیال کے ذریعہ سے غور کرتا ہے۔ اور خود ہی اُس سے متاثر ہو جاتا ہے۔ بعضوں نے اس عمل کو اپنی ذات میں یہانتک ترقی دی ہے کہ اُنہیں حیرت کا عالم نصیب ہو کر دیوانگی کا سرمایہ مل گیا ہے۔ بعض فلاسفروں نے اپنے ہی تصورات اور خیالات کی اس قدر چھان بین کی ہے کہ انہیں اور لوگ خبطی اور دیوانہ کہتے ہیں +

ان شواہد اور امثلہ سے ہم یقینًا کہہ سکتے ہیں کہ اثر اور تاثیر کا جادو دُنیا میں اُسوقت تک موجود ہے اور یہ کہ ہر ایک آواز۔ کلمہ۔ لفظ۔ حرف۔ نقش۔ لمس۔ صورت۔ خیال اور ارادہ میں ایک اثر ہے اور قدرتًا دونوں طاقتوں یا مد مقابل کو ایک دوسرے سے ایک نسبت اور جذب حاصل ہے جو کلمات اور جو الفاظ ایک دل سے نکلتے یا دل

سے منقوش کئے جاتے ہیں وہ دوسرے دل پر اثر ڈالتے اور اُسے اپنا معمول بنالیتے ہیں
ایک خوشنما اور دردناک صورت یا تصویر یا دلچسپ نقش اور دلبر با فقرہ دوسرے کے
دل کو اپنی طرف کھینچتا اور جذب کرتا ہے۔ علی ہذا القیاس ایک بھدی اور متوحش
صورت یا تصویر یا غیر موزوں نقش اور ناپسندیدہ فقرہ دوسرے کے دل کو اپنے
سے دور کرتا اور ہٹاتا ہے۔ ایک آدمی چپ چاپ اپنے کام اور شغل میں مصروف ہوتا ہے
اور دوسری طرف سے ناگاہ ایک دردناک اور موثر آواز سن پاتا ہے۔ کیا اسوقت اُسکا
دل نہیں ہلتا کیا اسوقت اُسکے دلپر ایک چوٹ نہیں لگتی۔ کیا اُس وقت وہ اپنے
دل کو تھامتا نہیں۔ کیا اسوقت وہ سرنگوں نہیں ہوجاتا +

وعظوں۔ لکچروں۔ تقریروں۔ محرم کے مرثیوں میں لوگ کیوں روتے اور چخیں مارتے
ہیں اسکی وجہ کیا ہے۔ یہی کہ وہ دلکش الفاظ اور دردناک آوازیں اُن کے دلوںپر اثر کرتی
اور انہیں ایک خاص واقعہ کی طرف توجہ دلاتی ہیں۔ بعض انسان تو یہانتک متاثر
ہوتے ہیں کہ ایک ہی آہ میں اُن کی جان ہوا ہو جاتی ہے اور بعض فرط درد اور شوق
سے زمین پر لوٹتے پھرتے ہیں +

کیا یہ باتیں جو روزمرہ ہماری نگاہوں سے گذرتی ہیں اور ایک صورت میں گویا
آپ بیتی ہیں ہمیں یاد نہیں دلاتیں کہ آوازوں۔ آہوں۔ الفاظ میں کوئی اثر اور جادو
ضرور ہے +

اب بحث اسمیں رہی کہ آوازیں اور نقش اور تصویریں اور الفاظ تو دلوںپر اثر ڈال
سکتے ہیں۔ خیالات اور ارادے اور توجہات بھی موثر اور منجذب ہیں یا نہیں۔ دلوںپر آوازوں
کی تو حکومت ہے۔ کیا توجہات اور خیالات بھی حکمرانی کرتے ہیں۔ علم مسمریزم سے یہ بات
ثابت ہو چکی ہے کہ ایک انسان دوسرے انسان پر بلا کسی لفظ اور نقش کے اثر ڈال
سکتا ہے۔ ہاں یہ لازمی اور ضروری ہوتا ہے کہ عامل اور معمول میں قبل از شروع عمل ایک
تعلق پیدا کیا جائے اور دونو طرف ایک دوسرے کے مقابلہ میں پوری توجہ اور خیال
قائم رہے معمول کی حالت جتلاتی ہے کہ عامل کا خیالی عمل اُسپر کامل طور پر اثر کرتا ہے

اور وہ اُسکے بس میں ہو کر چلتا۔ اور اُسے بعض مخفیات پر مطلع کرتا ہے +

علیٰ ہذا القیاس تجربہ سے مانا گیا ہے۔ کہ اگر بلی کی آنکھوں سے سانپ کی آنکھیں لگاتار مقابلہ میں رہیں۔ تو تہوڑی دیر کے بعد سانپ بیہوش ہو جائیگا۔ چنانچہ بلیاں اسی عمل سے سانپ کو بیہوش کر کے مارتی ہیں۔ اگر تہوڑی دیر تک انسان برابر چاند پر نظر جمائے رکہے تو اُسپر ایک بیہوشی طاری ہو جائیگی اگر خاموشی کے ساتھ انسان کسی دوسرے غیر متحرک جسم پر ہاتھ رکہے۔ تو اس میں انسان کی زندہ اور غیر فانی روح حلول کر کے اپنا عمل دکہلائیگی اور اس جسم غیر متحرک میں ایک حرکت پیدا ہو جائیگی۔ ان زندہ اور موجودہ مثالوں اور نظیروں سے ثابت ہو گیا کہ خیالی طریقوں سے بہی ایک طاقت دوسری طاقت پر اپنا اثر ڈال سکتی ہے۔ **مصرع** - دل را بدل رہیت دریں گنبد سپہر۔ اکثر حکیموں اور فلاسفروں نے اسباب کو مان لیا ہے کہ ایک دل دوسرے دلپر اپنا اثر ڈالکر اُسے اپنی خصوصیات سے آگاہ کر سکتا اور اُسے اس مقام پر لا سکتا ہے جہاں سے اسکا دلی جذب اور روحانی کشش ایک دوسری طاقت کو کہینچ سکے۔ خداوند کریم نے اپنی قدرتِ کاملہ اور حکمت بالغہ سے جن اشیاء اور جن اجسام کو ایک ہی سلسلہ سے پیدا کیا ہے ان کی خلقت میں ایک دوسرے کے ساتھ ایک ایسا تعلق اور واسطہ رکھدیا ہے کہ ان اجسام کو آپس میں پوری کشش اور کامل جذب حاصل ہے۔ یہ بات جدا ہے کہ ان اجسام کا جذب یا کشش بعض بواعث سے کام دینے کے لائق نرہا ہو۔ یا اس سے کام نہ لیا جاتا ہو۔ بہت سی طاقتیں اور قوتیں دنیا میں موجود ہیں۔ لیکن ان سے ابتک یا تو کام نہیں لیا گیا اور یا ایسے طور پر لیا گیا ہے کہ انکا کمال ظاہر نہیں ہوا +

اس سے یہ نہیں خیال کیا جا سکتا کہ دنیا میں ان نادر اور عجیب طاقتوں کا وجود ہی نہیں وجود تو انکا ہے لیکن ان سے کام نہیں لیا جاتا۔ بجلی کی طاقتوں سے جس زمانہ میں کوئی کام نہیں لیا جاتا تہا۔ اور عام طور پر بجلی کی ضرورتوں اور سودمندی کو لوگ محسوس نہیں کرتے تہے۔ اسوقت تک گویا بجلی اور بجلی کی سودمند طاقتیں معدوم نہیں۔

لیکن اُنکا یہ عدم بالقوت نہیں تہا بلکہ بالفعل تہا۔ اسی طور پر بالمقابل ہر ایک فرد انسان کے اُن تمام روحانی اور قلبی طاقتوں اور جذبات کا حال ہے۔ کہ جو انسان کے جسم اور دل میں قدرت کی طرف سے خوبی کے ساتھ ودیعت کئے گئے ہیں۔

پس کوئی وجہ نہیں کہ ہم محض چند عارضی توہمات سے روحانی طاقتوں اور جذبات یا ترقیات اور معراج سے اعراض کر کے مسلمہ صداقتوں سے انکار کریں۔ اور روحانی جماعتوں کو حقیر سمجھیں۔

ہماری اعلیٰ تعلیم اعلیٰ تربیت کا میلان روحانی سلسلہ سے ہی مربوط ہونا چاہیئے کیونکہ ہمیں دنیا کے اور سلسلے یہی تعلیم دیتے ہیں کہ انسان کے جسمانی کمالات جسم ہی کے ساتھ ختم ہو جاتے ہیں +

از تہ دل گفتگوے اہل حق را گوش کن
خالی از سرچشمۂ حیواں سبو خود میار

سوانح عمری

(۱)

عجب دلچسپ نقشہ عالمِ ایجاد رکھتا ہے
جو آنکھیں دیکھ لیتی ہیں اُسے دِل یاد رکھتا ہے

اِنسانی قوتوں اور جذبات پر اثر ڈالنے اور اونہیں موثر بنانے کے لئے عموماً چار وسائل سے کام لیا جاتا ہے:۔

اوّل۔ اُن اُمور اور اُن آثار سے جو ہر ایک اِنسان کے دل اور رُوح پر موثر ہوتے ہیں اور جنہیں رُوحانیات اور وجدانیات سے تعبیر کرتے ہیں۔ یا عام الفاظ یا

صریح الفہم صورت میں مذہب کہا جاتا ہے۔

دُوُم ۔اُن علمی آثار اور اُن معمولات اور قوے واکتسابات سے جو انسان اپنے اِردگرد خود اپنی ذات اور نیز دیگر مخلوقات اور موجودات میں پاتا اور اُن کے اُن کثیرالوقوع اور متواتر نتائج سے محسوس اور استنباط کرتا ہے۔اور جو روزمرہ وجود پذیر ہو ہو کر انسان کو اپنی جانب متوجہ کرتے رہتے ہیں۔اس شق کا نام فلسفہ ہے +

سوم ۔بالخصوص اُن عملیات اور طریقِ عمل سے جو اِنسان اپنے ذاتی معاملات اور مساعی وخیالات میں دیکھتا اور پاتا ہے اور اُن کے نسبتی نتیجوں اور آثار کو بداہتاً یا کنایتاً۔ صریحاً یا معناً محسوس کرتا ہے۔اِس شعبہ کو علمِ اخلاق کہا جاتا ہے +

چہارم ۔خالصتاً اُن نتیجوں اور سرایقوں اور آثار سے جو صرف ایک ذات واحد یا وجود خاص سے منسوب ہوتے ہیں اور جن سے صراحتاً یہ علم ہوتا ہے کہ ایک خاص شخص نے اپنی زندگی اور حیات میں کیونکر اور کن طریقوں سے زندگی کی ٹرین کو چلایا اور کن کن منزلوں سے ہو ہوا کر منزل مقصود پر پہنچا۔اور کس کس طریق اور اصول پر اُسکو کامیابی یا ناکامیابی۔ندامت یا شاباش۔شکست یا فتح ونُصرت کے اسباب اور اعزاز حاصل کرنے کا موقع ملتا رہا۔اِس شق میں اُن تمام آثار چڑھاؤ اور جوار بھاٹوں کا فوٹو دکھایا جاتا ہے۔ جو ہر ایک انسان کے بحرِ حیات میں روزمرّہ موج زن اور جوشش آور ہوا کرتے ہیں۔اور اُن تمام طبعی جذبات اور فطرتی محسوسات کا تماشا ہوتا ہے یا اُن کے دیکھنے کا موقع ملتا ہے۔جو ایک شخص خاص کی ذات میں بلحاظ متجزّہ شخصیت کے موجود ہوتے ہیں۔ بمقابلہ دوسرے شقوق کے اس شق میں صرف یہ فرق ہے کہ اُن شقوق میں نظائرِ عامہ ہوتے ہیں اور اس میں ایک خاص اور متحجر مثال پیش کیجاتی ہے۔اس شاخ کو واقعتاً علم الحیات یا سوانح عمری یا ایک خاص شخص کے کوائفِ زندگی۔یا آپ بیتی کہتے ہیں۔

یہ اصولِ اربعہ جن کا بیان اُوپر کی سطروں میں کیا گیا ہے۔صرف اس غرض سے مدوّن ہیں کہ بعض افسانوں کے خاص خیالات اور حالات اور بعض خصوصیات سے دیگر ابنارِ جنس کو آشنا کیا جاوے اور یہ دکھایا جاوے کہ اِس میدان زندگی میں انسان

کوکسقدر رووڑیں کرنی پڑتی ہیں اور اُن کی وسعت کہانتک اور کس قدر ہے +

خصُوصیات اور تعلیماتِ مذہبی کو چھوڑ کر جس قدر کسی انسان کے آثار زندگی اور طریقِ حیات کا اثر بالخصوص انسان کے دِل و دماغ پر ہوتا اور پڑتا ہے۔ اور کسی شئی کا نہیں۔ یہ دستور اور قاعدہ کی بات ہے کہ جس قدر مخصوص جذبات اور مشخص آثار موثر ہوتے ہیں۔ اُس قدر صرف عام آثار اور غیر مشخص جذبات اثر پذیر نہیں ہوتے۔ جب ایک دُوسرا شخص کسی خاص شخص کو ایک آفت یا ایک راحت میں گرفتار پاتا اور دیکھتا ہے تو وہ اُس اثر یا حالت کو بالخصوص محسُوس کرتا اور جانچتا ہے۔ تکلیف اور درد کا فرضی یا حکائتی فوٹو انسان پر اُس قدر اثر نہیں ڈال سکتا کہ جس قدر ایک موجود الوقت درد رسیدہ کی حالت اور ایک محسُوس العین دردمند کا درد اثر ڈال سکتا ہے۔ تاریخی اسناد اور واقعات کا روشن چراغ اِس ظلمت پر روشنی ڈالتا ہے کہ دُنیا کے مکتب میں خاص خاص لوگوں کی زندگی پر نظر ڈالنے اور اونہیں کا غذی وجُود میں لانے کا دستور اُسی حالت میں محسُوس کیا گیا کہ جب یہ طریقِ عمل بمقابلہ بلا سند اخلاق کے زیادہ ترموثر پایا گیا۔ گو نسبتاً ہر ایک مُلک میں کم و بیش سوانح عمری کے لکھنے کا دستور پایا جاتا ہے مگر بعض قوموں نے یہ ضرورت دوسرے مُلک والوں اور قوموں سے زیادہ تر محسُوس کی ہے۔ اسوقت جس خوش اسلوبی اور جس متانت سے یہ فن یورپ میں لیا گیا اور برتا جاتا ہے وہ حالت دوسرے ملکوں میں نہیں۔ اہل یُورپ نے اس فن میں صِرف اس ضرورت سے زیادہ تر شوق نہیں دکھلایا کہ اس سے اُن کے مشاہیرِ قوم کی شہرت یا امتیاز کا ڈنکا بجتا ہے۔ بلکہ اِس فلسفیانہ اصُول سے کہ اِن خاص نظروں اور علی صُورتوں سے اُن پر اور افرادِ ملک اور باقی ارکانِ قوم پر ایک عمدہ اثر پڑے۔ ایک پرانی مثال ہے کہ خربوزہ خربوزہ کو دیکھ کر رنگ پکڑتا ہے۔ اِس سے زیادہ تر یہ چسپاں ہے کہ اِنسان انسان سے سیکھتا اور دوسرے کے رنگ میں رنگا جاتا ہے۔ اگر بہ نظر غور دیکھا جاوے تو یہ ثابت ہو جاویگا کہ اس وقت تک انسان نے جو کچھ اخلاقی ترقیاں کی ہیں اُن کا اکثر حِصّہ تمثیلی اصُولوں سے ہی ترتیب دیا گیا ہے

اِنسان کی یہ طبعی خاصیت ہے کہ وُہ تقلید کا شیدائی اور دلدادہ ہے۔ جہاں کوئی دلچسپ سماں اور موثر شے دیکھتا ہے وہیں اُس کا شیدائی اور مکتسب ہو جاتا ہے۔ اچھائی ہیں ہی نہیں بلکہ بُرائی ہیں بھی۔ اُن آثار ہیں جو انسان کے دِل پر عام طور پر بلا کسی تخصیص کے روشنی ڈالتے ہیں۔ اِس قدر جذب اور زور نہیں ہے جس قدر اُن آثار ہیں ہے۔ جنکو خصُوصیّت کے ساتھ نمونے کے طور پر پیش کیا جاتا ہے +

ہر ایک زندگی ہیں بُرائی اور اچھائی کی آمیزش ہوتی ہے۔ بُرائی اور اچھائی کا وجود عملوں اور طریق عمل سے پیدا ہوتا ہے۔ اور عمل یا طریقِ عمل مختلف اسباب پیش آمدہ کا اثر یا نتیجہ ہیں۔ اس ہیں کوئی شک وشبہ نہیں کہ انسان حتی الامکان ان اسباب پیش آمدہ میں تمیز و فرق کرتا ہے۔ اور ساعی رہتا ہے۔ مگر تاہم اسباب پیش آمدہ کا نشوونما اُن طاقتوں اور موجبات پر زیادہ تر موقوف ہے جو خود انسان کے حیطۂ قدرت سے کسی قدر دُور ہیں اسواسطے اُن کی چھان بین ہیں اکثر غلطیاں بھی سرزد ہوتی ہیں جنہیں اخیر پر انسان کی کمزوریاں یا بُرائیاں کہنا پڑتا ہے۔ ہر ایک اِنسان وجدانی طور پر اپنی زندگی یا کوائفِ زندگی پر سرسری نظر ڈال کر معلوم کر سکتا ہے کہ اس کی عملی گھڑی ہیں کس قدر فریں اچھائی کی ہیں اور کس قدر بُرائی کی ہیں +

باوجُود اس کے کہ ہر ایک اِنسان کی زندگی ہیں اچھائیاں اور بُرائیاں دو متوازی خطوط کی طرح یکساں چلی جاتی ہیں پھر بھی۔ اچھائی اور بلند خیالی کی راہ نے اپنے وجُود کو مقابلتاً بُرائی اور پست خیالی یا کم فطرتی کی راہ سے زیادہ تر آباد اور وسیع ثابت کر دیا ہے۔ قُدرت نے اِنسان کو جو قوتِ ضمیری عطا کر رکھی ہے وُہ ان دونوں راہوں ہیں بڑی فراخ دلی اور وسعت سے تمیز کرتی اور اُن کی تاثیریں دیکھتی اور محسُوس کرتی ہے +

ہر ایک وجُود کے دو حصّے ہوتے ہیں دونوں حصّوں ہیں ضرور فرق ہونا چاہئے۔ ایک وجُود یا ایک شے کو صِرف اس خیال سے پیش نظر نہیں کہا جا سکتا کہ دیکھنے والے صِرف اُس کے ایک ہی حصّہ کو دیکھیں۔ نہیں بلکہ اس خیال سے کہ دونوں حصّے دیکھ کر اُن میں تمیز کریں +

جن ملکوں اور جن قوموں میں کسی خاص انسان کی لائف پر غور کرنیکا دستور زیادہ ترروشن اور مروّج نہیں ہے اُس میں اُس کی کمی کے اَور بواعث یا موجبات میں سے ایک یہ بھی وجہ ہے کہ لوگ بُرائیوں اور اچھائیوں کا یا تو مقابلہ نہیں کرتے اور یا مقابلہ میں لاکر فرضی طور پر فیصلہ کر کے اونہیں کو قابلِ ترک خیال کرتے ہیں۔ یہ وُہ نقص ہے جو اس مرحلہ کے طے کرنے میں خارج اور مزاحم ثابت ہوا ہے۔ یہ نقص اُس حالت میں خارج ہوتا ہے کہ جب اصُولِ زندگی دُھندلی نگاہوں سے دیکھا جائے۔ اصُولِ زندگی کا اصل مُدعا یا غرض یہ نہیں ہے کہ ایک خاص شخص کی زندگی کے واقعات زیرِ قلم لاکر میدانِ کاغذ میں اونہیں بُرائی یا بدی سے دکھاکر نیک نام یا بدنام کیا جاوے۔ بلکہ اصلی غرض یہ ہے کہ اس شخص کی عمدہ حالت پر خوش اور بُری کیفیت پر نادم ہو کر ایک عام علمی نتیجہ نکال کر مشارٌالیہ کو قابلِ فخر یا موجب رحم قرار دیا جائے۔ جو شخص کسی شخص کی سوانح عمری محض اظہار اچھائی اور بُرائی کے خیال سے لکھتا اور پیش کرتا ہے۔ وُہ یا تو ایک مدّاح اور وصّاف ہے اور یا ایک ہجو کنندہ۔ یہ دو نو حصّے واقعی اُن لوگوں کا حصّہ نہیں جو اَوروں کی زندگیوں کا اقتباس کرتے ہیں۔ بلکہ اُس پارٹی کا کہ جو مدح اور ہجو کے قصیدہ گو ہیں قصائدِ مدحیہ اور اشعارِ ہجویہ سے صرف یہ مراد ہوتی ہے کہ ایک خاص شخص اَوروں کی نگاہوں میں ایسا اور ایسا ثابت کیا جائے۔ اور جن کی مدح یا ہجو کی جائے وُہ خود یا اس کے قرابت والے اور احباب ہم پیشہ کے لئے خوش اور شادان یا کشیدہ خاطر ہو لیں +

لیکن جو شخص ایک ممتاز یا خاص شخص کی لائف لکھتا ہے اُس کا یہ منشا نہیں ہونا چاہیئے۔ کہ وہ صرف واہ واہ کی پرواہ کرے بلکہ اُس کی اصل غرض اس خامہ فرسائی سے یہ ہونی چاہیئے کہ ایک شخص کی حالت خاص حیطۂ تحریر میں لاکر دیگر ابنائے جنس کے طریقِ عمل پر ایک سودمند اثر ڈالے۔ لائف لکھنے والوں کو اِس سے کوئی غرض نہیں ہونی چاہیے کہ اچھائی یا بُرائی اُس شخص یا اُس کے قرابتیوں کے دلوں پر کیا یا کیسا اثر ڈالے گی۔ بلکہ یہ کہ دُنیا پر اوس کا اثر کیسا پڑیگا اور یہ کہ وُہ راہیں انسان کو کہاں تک پہنچا سکتی ہیں کہ جن پر فلاں شخص اپنی زندگی میں چلتا رہا ہے۔ لائف لکھنے والا

حاشاو کلّا لائبل یا مداح سرائی نہیں کرتا ہے۔ بلکہ ایک امر واقعہ کو ایک خاص شخص کی زندگی کے واقعات میں سے پبلک میں اس خیال سے پیش کرتا ہے کہ نظری اخلاق کی خاص کیفیات سے اور ابنائے جنس پر ایک خاص قسم کا اثر ڈالے +

ہمیشہ لائف کے واقعات کا اظہار دو ہی طرح پر کیا جاتا ہے۔ یا تو ایک دوسرے کی زبان اور قلم سے اور یا خود اپنی زبان اور اپنے قلم سے۔ مؤخّر الذکر شق کا ہمارے مُلک میں بہت ہی کم رواج ہے اور ایک صُورت میں ہے ہی نہیں۔ اوّل تو اِسطرف توجّہ نہیں اور دُوسرے بعض بواعث سے یہہ امر مکروہ بھی خیال کیا گیا ہے۔ اپنے مُنہہ میاں مٹھّو تو بن سکتے ہیں مگر میاں اُلّو کون بنے۔ اچھائی تو قلم لکھ دیگا۔ مگر اپنی بُرائی کون لکھے۔ کامیابی کے لکھنے کو ہر ایک کا دِل چاہیگا ناکامیابی کے لکھنے کی کون جُرأت کر سکتا ہے۔ اگر ایسی جُرأت کیجاوے تو اُس کا اثر پہلی حالت سے کہیں زیادہ پڑیگا۔ کیُونکہ جو شخص خود اپنی زبان سے اپنا دُکھ سُکھ بُرائی اچھائی سُناتا ہے عموماً اُس کا اثر زیادہ ہی ہُوا کرتا ہے +

یہ سوال ہو سکتا ہے کہ لوگ کیوں آپ بیتیاں نہیں لکھتے۔ ہماری دانست میں اس کا صرف یہی باعث ہے کہ لوگوں کو اچھائیوں کے سلسلے میں اپنی بُرائیاں گننے گناتے شرم ضرور آتی ہے۔ لیکن اگر خیال مدح و ذم چھوڑ کر یہہ سلسلہ شروع کیا جاوے تو کوئی ندامت نہیں ہونی چاہئے۔ خیر یہ وُہ کڑی منزل ہے جس پر ہم دِلوں کے بعد ہی پہنچیں گے۔ افسوس تو یہ ہے کہ اِس طریق احسن کے چھوڑنے کے ساتھ ہی یہ طریق بھی چھوڑ دیا گیا۔ نہیں نہیں بلکہ شروع ہی نہیں کیا گیا۔ کہ یادداشت کے طور پر ہی کوئی شخص اپنی زندگی کے واقعات یا روزنامچہ لکھتا جائے تاکہ اُس کے مرنے پر بھی کوئی ذخیرہ کسی کے ہاتھ آئے اور مدد ملے +

دوسری صُورت میں اَوروں کی طرف سے اَوروں کی زندگیوں کا لکھا جانا بھی ہمارے ہاں مشکلات رکھتا ہے۔ ایک شخص کی لائف لکھنے کے وقت اتفاقات کا سلسلہ ملتا ہی نہیں اور اگر ملتا بھی ہے تو بڑی مشکل سے۔ خلاف ہمارے یوُرپ

والوں نے سمجھ لیا ہے کہ بمقابلہ فرضی اخلاق کے یہ زندہ اور نظیری اخلاق کس درجہ تک انسان کی قوتوں پر موثر ہیں اور اِن سے کس طور پر انسان کے اخلاق اور جذبات میں جوش پیدا ہوتا ہے۔ ہندوستان والوں نے ابتک اُن اصُولوں کو سوچا ہی نہیں جو کسی کی لائف کے لکھنے میں ایک ضروری مقدمہ ہیں۔

سوانح عمُریوں کی اِسواسطے بھی کمی ہے کہ لوگ لکھنے اور ترتیب دینے کے وقت خیالی وجُوہات اور علائق کو ضیمہ بنا لیتے ہیں۔ یہ اصُول قرار دینا کہ لائف میں ہمیشہ اچھائیاں ہی دکھائی جاویں یا یہ کہ لائف ایک بڑے آدمی ہی کی لکھی جاوے ناقص اُصول ہے جب عموماً سوائے اخص کے کوئی لایف بھی کمزوریوں اور نقائیص سے خالی نہیں تو پھر یہ ادّعا کہ ہمیشہ ایک شخص کی لائیف میں اچھائیاں اور نیکیاں یا کامیابیاں ہی دکھائی جاویں ایک غیر ممکن امر کی آرزو کرنا ہے۔ بعض کامیابیاں یا بُرائیاں اور اچھائیاں اتّفاقی اور ناگہانی ہوتی ہیں اور بعض ارادی اور واقعی قابل نوٹس۔ ایک لائف کے لکھنے میں اِن سب کی بابت محاکمہ ہو جاتا ہے اور لوگوں کو یہ علم ہو جاتا ہے کہ کن کن اسباب سے زندگی کی کشتی کو بحرِ حیات میں ٹھوکریں کھانا اور مقابلہ کرنا ہوتا ہے اور وُہ کن کن صعُوبتوں سے ساحلِ مقصُود پر لگتی یا گردابِ ادبار اور مایوُسی میں غرق ہو کر اپنے چلانے والوں کے لئے باعثِ یاس و حسرت ہوتی ہے +

ہر ایک شخص کی لائیف میں اصُول کے طور پر ہمیشہ اُن کوائف اور ممتاز واقعات کا دیکھنا شرط ہے جو ایک شخص کی زندگی کو بوجُوہات بعض اَوروں سے ممیّز کرتے ہیں۔

مثلاً ایک نامور جرنیل نے اگر اپنی زندگی میں صدہا دفعہ شکست بھی کھائی اور چند دفعہ نمایاں فتوحات بھی حاصل کیں تو ان دونوں پر نظر ڈالنا ضروری ہے۔ دراصل جو کام اِنسان ہمّت سے اور نمایاں طریق پر کرتا ہے۔ اوس میں کامیابی اور ناکامیابی کے نتیجوں کا دیکھنا فضول ہے۔ دیکھنا صرف یہ ہے کہ فلاں شخص کی ہمّت کہانتک تھی اور استقلال کس درجہ کا تھا اور زیادہ تر یہ کہ مایوسیوں اور ناکامیابیوں نے اسکے دِل و دماغ پر کیسا اثر کیا +

بہت سی شکستیں اپنے اعتبارات کے لحاظ سے اکثر فتوحات سے بھی زیادہ تر دلچسپ اور نمایاں ہیں۔ اور اکثر فتحیں اور نصرتیں شکستوں سے بھی گئی گذری ہیں۔ فخر اور عزت کے قابل وُہی کام اور وُہی کامیابیاں یا ناکامیابیاں اور حالات ہیں کہ جن میں کچھ دلچسپی اور اثر نمایاں یا انجذاب پایا جاتا ہے۔ ورنہ دُنیا میں کون زندگی بسر نہیں کرتا اور کون کامیابی یا ناکامیابی کا مُنہہ نہیں دیکھتا +

ایک صُورت میں وُہ شروع کی بُرائیاں اور کمزوریاں بھی فخر کے قابل ہیں کہ جن کا انجام خیر اور نیکی ہے۔ جس طور پر ملموسہ اشیا میں وزن پایا جاتا ہے اُسی طور پر محسوسہ یا خیالی اُمورات میں بھی۔ خیالی وزن موجود ہے جیسے لوہے۔ چاندی۔ سونے لکڑی۔ کوئلہ کے اوزان میں تفاوت اور فرق ہے اور اِس وزن کے اعتبار سے اُنکو تمیز کیا جاتا ہے۔ اِسی طور پر خیالات اور محسوسات و امورات میں بھی باعتبار اوزان کے تمیز کی جاتی ہے +

ایک مقدس قول ہے۔ "اِنَّ الحسناتِ یُذھبن السّیِّاٰت" یعنے نیکیاں بُرائیوں کو لیجاتی ہیں۔ اِس اصُول کے مطابق کہا جا سکتا ہے کہ بعض خاص انسانوں کی خاص خوبیاں باوجود قلیل المقدار ہونے کے بھی کثیر المقدار بُرائیوں پر فائق اور برتر ہیں۔ ایک نیکی بہت سی بُرائیوں کا مقابلہ کرتی اور اپنی فضیلت دکھاتی ہے۔ یہ اصُول اگر صحیح مانا جاوے تو اکثر سوانح عمریاں عجائبات اور تجلّیات سے خالی نہ ہونگی۔

گو کسی لائف میں منوّہ بالشان واقعات سوائے خاص خاص حالات یا کسی ایک واقعہ کے نہ پائے جاتے ہوں اور ایک خاص شخص کی ساری زندگی کو ہی غیر معمولی زندگی نہ کہا جا سکتا ہو۔ لیکن چند خاص واقعات اور کیفیات یا تجلّیات کا ایک شخص کی ذات

؎۱ اس مضمون کا پہلا حصّہ گذشتہ فروری کے رسالے میں درج ہو چکا ہے۔ سلسلہ کے لئے وُہ پرچہ ملاحظہ ہو۔ گو جن صاحبان کے سامنے وہ پرچہ نہ ہو۔ اُنکے لئے بھی یہ مضمون دلچسپی سے خالی نہیں۔ کیونکہ اس خوبی سے لکھا گیا ہے کہ جو شخص صرف اسے پڑھے۔ اُسے بھی اس کے عُمدہ خیالات سے فائدہ ہوگا۔ (ایڈیٹر)

میں پایا جاتا جو اسکو بلحاظ اپنی خصوصیات کے اوروں سے ممتاز کرتی ہے۔ سوانح عمری کے غیر معمولی ہونے کی کافی ضمانت ہے۔ مختلف اشخاص اور ناموروں کی سوانح عمریوں کے دیکھنے سے اس رائے کا قائم کرنا مشکل نہیں ہے۔ کہ بڑے بڑے ناموروں کی سوانح عمریوں میں بھی چند ہی خاص اور موٹے موٹے واقعات ہوا کرتے ہیں۔ باقی دیگر چھوٹے موٹے واقعات کو ضمنی طور پر ایک سلسلے میں درج کیا جاتا ہے۔

اس میں کچھ شک نہیں کہ نقاد نگاہیں خاص خاص واقعات پر ہی پڑتی ہیں۔ اور دوربین لوگ ممیز سانحات ہی دیکھتے ہیں۔ لیکن جو باتیں ایک سلسلے میں ضمناً بھی معموناً لکھی جاتی ہیں۔ اکثر طبیعتیں اُن کو بھی اخذ کرتی ہیں۔ اگر اعلےٰ قوتیں اخذ کرنے میں بھی اعلےٰ ہیں تو متوسط قوتیں متوسط درجے پر آخذ ہیں۔ یہ شرط لگانا کہ ہر ایک سوانح عمری میں سرے سے لیکر اخیر تک چیدہ چیدہ واقعات اور منتخب سانحات ہی ہوں سوانح عمری کو محدود کر دینا ہے۔ یہ منشا نہیں کہ کل رطب و یابس ہی بھر دیا جاوے۔ لیکن یہ بھی مدعا نہیں کہ انتخاب کرتے کرتے محض چند واقعات ہی باقی رہنے دئے جاویں۔

بے شک سوانح عمریوں میں واقعات کا انتخاب ایک مقدم کام ہے۔ لیکن ایک بڑے واقعہ کے سلسلے کے لحاظ سے دلچسپ معمولی واقعات بھی بلحاظ اپنی کسی خصوصیت کے درج کئے جاتے ہیں۔ اگر سلسلہ توڑ کر انہیں چھوڑ دیا جائے تو بڑے بڑے واقعات کا مزہ بھی جاتا رہتا ہے۔ اکثر سوانح عمریوں میں ایسے سانحات بھی درج ہیں جو در اصل غیر معمولی نہیں ہیں مگر چونکہ ان میں ایک خصوصیت ہے اسواسطے انہیں درج کیا جاتا ہے۔

قیصرۂ ہند آنجہانی کی لائف میں یہ واقعہ اکثر لیا گیا ہے۔ کہ ملکہ معظمہ ایک گاؤں میں گئیں اور ایک بوڑھی عورت کے ساتھ نہایت ہی خوش خلقی اور مروت سے پیش آئیں اور اُسے کوئی تحفہ بھی عطا کیا۔ یہ ایک معمولی واقعہ ہے۔ دُنیا میں صدہا لوگوں سے ایسے واقعات رونوقوع میں آتے ہیں کوئی نئی بات نہیں۔ لیکن جب باعتبار جبروتِ سلطنت اور قدرت حکومت ایسے دیکھا جاوے تو اس میں بھی ایک خصوصیت نکلتی ہے۔

بعض اوقات دُنیا میں عام اصول چھوڑ کر نسبتی معیار سے نیکیوں اور بدیوں کا وزن کیا جاتا ہے۔ اور اس معیار سے ایک فعل جو ایک خاص آدمی کرتا ہے بمقابلہ ایک عام آدمی کے یا تو زیادہ تر توجہ کے قابل ہو جاتا ہے۔ اور یا اس پر کوئی خیال ہی نہیں کرتا۔

بقول ایک عربی سوانح نویس کے سوانح عمری کا لکھنا ایک سراپا کہنا ہے۔ اگر سراپا نویس صرف سر ہی کا ذکر کر کے باقی اذکار چھوڑ دے تو اُسے سراپا نہیں کہا جاوے گا۔ جیسے ایک سراپا میں سلسلے کے لحاظ سے مناسب دائرے میں چلنا پڑتا ہے۔ ایسے ہی سوانح عمری کے لکھنے میں غیر معمولی اور بعض معمولی دلچسپ واقعات بھی بلحاظ نسبتی معیار کے لے جاتے ہیں۔ ہر سوانح عمری کے تین حصے ہوتے ہیں۔

ا۔ خاص اور بڑے بڑے واقعات۔

ب۔ معمولی اور عام سانحات باعتبار نسبتی معیار۔

ج۔ نیک اور بد حالات۔

نکتہ چین نگاہیں داغ اور دھبے ایک سہولت سے پا لیتی ہیں اور انکی طبعیت اُکتا جاتی ہے اور دق ہو کر ایک سوانح عمری کا مطالعہ چھوڑ دیتی ہیں۔ یہ اُن طبائع کا کام ہے جو جلد باز اور کم اندیش ہیں۔ انجام بین اور دُور اندیش طبیعتیں جانتی ہیں کہ کوئی انسان انسان ہو کر اضطراری سہو و خطا اور لغزش سے خالی نہیں۔ اور ہر ایک سہو و خطا بلحاظ حالات کے تاویل کیا جا سکتا ہے۔ اور ایک خاص انسان کی چند معمولی یا ابتدائی غلطیاں اس کی محترم نیکیوں اور خوبیوں سے وزن میں زیادہ نہیں ہیں۔

ابن خلدون اپنی برگزیدہ تصنیف میں ایک موقعہ پر لکھتا ہے:۔

لوگ بدیوں کے انتخاب میں ایسے جلد باز ہیں کہ اچھائیوں اور نیکیوں کو باوجود جاننے کے بھول ہی جاتے ہیں۔ نیکی کا وزن بُرائی کے وزن سے کم خیال کرتے ہیں۔ حالانکہ نیکی کرنا بہ نسبت بُرائی کرنے کے زیادہ تر مشکل ہے۔ جو عمل مشکل رکھتا ہے قاعدے کے رُو سے اُس کا وزن زیادہ ہونا چاہئے تھا۔ الخ

بیشک بہت کم لوگ نیکیوں اور بُرائیوں کا منصفانہ موازنہ کرتے ہیں۔ اور اس غلطی سے وُہ احقاقِ حق سے رہ جاتے ہیں۔ سوانح عُمریاں کن لوگوں کی لکھی جاتی ہیں۔ جو دُوسروں کی نگاہوں میں ایک عجیب الفطرت انسان ہوں اور انکی زندگی کے چند واقعات اُنہیں اَوروں کی زندگیوں سے بہ لحاظ غیر معمولی ہونے کے ممتاز کرتے ہوں۔ اِن حالات میں ہمیں سب سے پہلے انہی خاص واقعات کو دیکھنا چاہیئے۔ جو ایک شخص کو دُوسروں سے ممتاز کرتے ہیں۔ جو واقعات معمولی ہیں۔ اُنہیں معمولی نگاہوں سے دیکھا جاوے مگر اُنہیں نظر انداز کرنا درست نہیں۔ مولانا حالی یادگارِ غالب میں لکھتے ہیں +

"۱۸۴۲ء میں جبکہ دہلی کالج ایک نئے اصُول پر قائم کیا گیا تو مرزا غالب کو بھی مسٹر ٹامسن سکریٹری گورنمنٹ ہند نے بُلایا اور چاہا کہ اُنہیں مدرس فارسی مقرر کیا جائے۔ مرزا صاحب پالکی میں سوار ہو کر سکرٹری صاحب کے ڈیرے پر پہنچے۔ مگر صاحب سکرٹری اطلاع پانے پر بھی باہر نہ آئے۔ جب مرزا صاحب باوجود انتظار کے بھی اندر نہ گئے تو صاحب بہادر آخر باہر آئے۔ اور مرزا صاحب کا عندیہ معلوم کرکے کہا جب آپ دربار میں آوینگے تو آپ کا بدستورِ معمول استقبال کیا جاویگا۔ لیکن اِسوقت تو آپ نوکری کے لئے آئے ہیں وُہ برتاؤ نہیں ہو سکتا۔ مرزا صاحب نے کہا کہ گورنمنٹ کی ملازمت کا ارادہ اسواسطے کیا ہے کہ اعزاز کچھ زیادہ ہو۔ نہ اِس لئے کہ موجُودہ اعزاز میں بھی فرق آئے۔ صاحب بہادر نے کہا ہم قاعدے سے مجبور ہوں۔ اس پر مرزا صاحب یہ کہہ کر چلے آئے۔ مجھے خدمت سے معاف رکھا جائے"۔

بظاہر یہ ایک معمولی واقعہ ہے۔ لیکن باوجود ضرورت اور تنگ حالی کے مرزا صاحب کا ایسا جواب دینا اور اپنی عزت آپ کرنا ایک خاص واقعہ تھا۔ اور اس خیال سے بھی کہ ہمارے اسلاف اور بزرگانِ قوم کو اپنی عزت آپ کرنے کا یہانتک خیال رہتا تھا۔ قابل ذکر کرنے کے تھا +

فردوسی کی لائف میں شاہنامہ کے واسطے سلطان محمود کی پہلی دلجوئی اور پچھلا طرز عمل اور اُس پر فردوسی کی بے اعتنائی اور چلے جانا اور پھر محمود کا پریشان ہو کر زر موعودہ کا فردوسی کے پاس بھیجنا ایک عجب اخلاقی سانحہ ہے۔ جس سے دونوں کی دلی حالت اور کمزوری اور استقلال کی زبردست شہادت ملتی ہے اور پڑھنے والا انسان اُس سے ایک علمی سبق لے سکتا ہے۔ گو دُنیا میں ایسے ایسے واقعات روز گزرتے ہیں۔ مگر ہر واقعہ میں محمود اور فردوسی تو نہیں ہوتا +

جو شخص بمقابلہ اپنے ابنائے جنس کے اپنی زندگی خاص اور دلچسپ اور غیر معمولی چند واقعات سے ممتاز کرتا ہے وُہ مُلک اور قوم پر احسانِ عظیم کرتا ہے۔ پس کوئی وجہ نہیں ہے کہ اُس کی چند معمولی اغلاط سے متاثر ہو کر خوبیوں سے بھی انکار اور کُفرانِ نعمت کیا جاوے +

ایک دلسوز شخص کا کسی دُکھیا کی پُر درد حالت پر آنسو بہانا باوجود اس کے کہ وہ اپنی ذات میں چند لغزشیں بھی رکھتا ہے۔ ایک دردرسیدہ شخص کے واسطے بہر حال موجبِ شکریہ ہے۔ جو شخص ایک شارع عام میں ایک سایہ دار درخت لگاتا ہے۔ جس سے آیند روند اور رہ گذروں کو گرمی کے موسم میں آرام مِلتا ہے۔ وہ بہر حال شکریے کے قابل ہے۔ گو وُہ اپنی ذات میں چند سُقم بھی رکھتا ہو۔

اگر کسی شخص کی زندگی ہمیں عُمدہ اور نیک سبق دیتی ہے اور ہم اُس سے کوئی غیر معمولی سبق لے سکتے ہیں تو اُسکی چند لغزشوں کی وجہ سے اُسے نگاہ سے گرا دینا انصاف سے بعید ہے۔

ہر ایک زندگی دوسرے کو ختم ہو کر سبق دیتی ہے۔ ہر سانحہ دنیا میں وُجود پذیر ہو کر دوسرے ابنائے جنس کے لئے رہنما بنتا ہے۔ مختلف سوانح سے ایک شخص کے چند سانحات کو سلسلہ وار جمع کر لینے کا نام ہی سوانح عُمری ہے۔ بعض لوگ معترض ہیں کہ کیوں ایک شخص کی سوانح عُمری میں اُس کی لغزشیں لکھی جاتی ہیں اور کیوں اُس کی چند کمزوریوں کا نوٹس لیا گیا ہے اور بعض کا یہ خیال بھی ہے کہ سوانح عمری اُسکو کہا جا سکتا ہے کہ جس میں نیکیوں کے مقابلے میں بُرائیوں کا نقشہ بھی دکھایا گیا ہو۔ جس سوانح عُمری میں برائیاں نہ ہوں وُہ

تو مدح سرائی ہے۔ یہ دونوں قضئے تاریخ کے اعتبار سے کسی قدر مہمل ہیں۔ ایسی نکتہ چینیاں اسی حالت میں کیجاتی ہیں کہ جب تک سوانح عمری کے اغراض سے ناواقفیت ہی۔ سوانح عمری کیوں لکھی جاتی ہے؟ اسواسطے کہ اَور لوگ ایک ممتاز شخص اور خاص آدمی کے خاص اور برگزیدہ حالات اور کوائف سے متاثر ہوکر خود بھی ویسا بننے کی کوشش کریں۔ اس امر کے اثبات کے واسطے کہ انسان اپنے مساعی اور حوصلہ و ہمّت سے ایسے ایسے مدارج طے کرسکتا ہے اور اُس کی طبیعت پر بزدلی۔ کم ہمّتی استقلال کہانتک موثّر ہیں۔ اِسواسطے کہ دنیا میں رہکر ایسی ایسی ضرورتیں اور ایسی ایسی حاجتیں انسان کو پیش آسکتی ہیں۔ اِسواسطے کہ فلاں مُلک اور فلاں قوم میں اِس اِس قماش کے لوگ گزرے ہیں۔ اِس غرض کے لئے کہ وُہ کونسی ایک ممتاز اور اعلےٰ طاقت ہے جو انسان کے ارادوں میں ایک تغیر عظیم ڈالتی اور اُس کے دل و دماغ کو اُن باتوں اور اُن واقعات سے آشنا کرتی ہے جو خود اُس کے بھی خواب و خیال میں نہیں تھے۔ ساتھ ہی اس کے یہ بھی سمجھ لینا چاہیئے کہ جس شخص کی سوانح عمری لکھی جاتی ہے وہ ایک طرح سے دُنیا بھر میں اپنے حالات کے اعتبار سے نشانہ بنجاتا ہے +

اگر کسی سوانح عمری کے لکھنے والا اُمطلقاً کمزوریوں کو چھوڑ ہی دیوے اور اُن کا ذکر تک نہ کرے تو یہ بھی ایک نُقص ہے۔ نکتہ چینی سے باقی واقعات اعلےٰ معیار پر پہنچ جاتے ہیں +

جو نکتہ چینی باحفاظ فضائل کیجاتی ہے وُہ درصل فضایل کا صدقہ ہے۔

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ کل بُرائیوں اور کل لغزشوں یا کمزوریوں کو ہی دکھانا چاہیئے وُہ بھی غلطی پر ہیں۔ نیکی کے واسطے تو ہم دلائل لاسکتے ہیں۔ لیکن بُرائی کے واسطے ہمیں سوچنا پڑتا ہے کہ شاید اضطراری طور پر سرزد ہوئی ہو۔ یا اس میں مبالغہ ہی کیا گیا ہو اس لئے ضروری نہیں ہے۔ کہ وُہ بُرائیاں اور وُہ کمزوریاں بھی حوالہ قلم ہوں۔ جو اس قبیل سے ہوں اور اگر ایسی بُرائیاں یا کمزوریاں لکھی جاویں تو سوانح عمری کا اثر اور لُطف جاتا رہیگا۔ طبیعتیں یکساں نہیں ہیں۔ ان کا اکثر حصہ بجائے خود کمزور ہے +

جس شخص کی سوانح عمری لکھی جاتی ہے۔وہ

ا۔ایک خاص یا ممتاز شخص ہوتا ہے۔یا بلحاظ درجہ کے یا بلحاظ اپنے خاص واقعات کے۔

ب۔اُس کے خیال تقریباً سندی ہیں بطور سند کے لئے جاتے ہیں۔

ج۔لوگ اُنہیں خاص نگاہوں سے دیکھتے ہیں۔خواہ بلحاظ کسی ذاتی خوبی یا ذاتی لطافت اور عمدگی کے۔کمزور طبیعتیں بُرائیوں اور کمزوریوں کو بھی ایک مستند لائف میں لکھا دیکھ کر سند میں لینگی۔اور اِس سے اخلاق پر سخت بُرا اثر پڑیگا۔جو اغراضِ سوانح عمری کے صریح خلاف ہے۔مثلاً ایک شخص اپنی ابتدائی عمر میں بدروش کذاب وغیرہ تھا اور بعد میں وُہ ایک مشہور نامور ریفارمر بن گیا۔اگر ایک سوانح نویس اُنیں سے چند اضطراری بُرائیوں کو حوالۂ قلم نہیں کرتا ہے یا عام طور پر لکھ جاتا ہے۔تو اس کی سوانح عمری کو نامکمل نہیں کہا جاویگا۔سوانح عمری اِسواسطے نہیں لکھی جاتی کہ لوگوں کو ڈاکو۔چور۔کذاب وغیرہ بنایا جاوے۔اگر یہ اغراض ہیں تو البتہ پھر ہر ایک بُرائی یا کمزوری کو پوست کندہ لکھنا چاہیئے۔اور اگر سوانح عمری سے اچھے فضائل کا اظہار یا پیدا کرنا ہے تو پھر ہر ایک ایسی برائی اور فاش بدی کا ذکر کرنا ضروری نہیں۔جو اضطراری ہے اور دُوسروں پر بُرا اثر ڈالتی ہے۔صرف وُہی کمزوریاں اور غلطیاں بیان کیجاسکتی ہیں جن کے بیان اور تحریر سے ناظرین اور سامعین پر بُرا اثر نہیں پڑتا بلکہ یہ خیال ہوتا ہے کہ ایسی کمزوریاں بھی نہیں پیدا ہونی چاہیئیں۔

ابن رشد ایک دفعہ ایک مجمع میں اپنے ایک خاص شاگرد کے اوصاف بیان کر رہا تھا ایک دُوسرے شاگرد نے بڑھ کر کہا وہ "تو شرابی بھی تھا"۔ابن رشد نے جواب میں کہا مَیں اُس کے وہ اوصاف بیان کرتا ہُوں جو قابلِ اخذ ہیں۔اگر میخواری قابلِ تقلید ہوتی تو مَیں اُسے بھی بیان کرتا"۔

جو لوگ نیکی پسند ہیں وہ نیکیاں ہی سُنتے ہیں۔بدیوں پر اُنکی نظر نہیں پڑتی۔

ایک فلاسفر سے ایک دفعہ پُوچھا گیا تھا کہ کون سی سوانح عمریاں یا کون سے واقعاتِ زندگی قابل پڑھنے کے ہیں۔فلاسفر نے جواب میں کہا "کوئی سوانح عمری محض

اس وجہ سے قابل احترام نہیں ہے کہ اسکا ہیرو خاص طور پر ذی رتبہ یا اعلےٰ درجے پر ہونے کی وجہ سے مشہور اور معروف تھا۔ بلکہ اس وجہ سے کہ اُس کے واقعاتِ زندگی ایک دُوسرے سے ممتاز اور سبق وہ ہیں۔ اور پہلے واقعات اور پچھلے کوائف میں ایک ایسا نمایاں فرق ہے جو ایسے شخص کی ساری زندگی دلچسپ اور حیرت خیز یا کچھ نہ کچھ غیر معمولی بناتا ہے اور دوسرے افراد کو اس طرف توجہ دلاتا ہے کہ انسانی زندگی کے متلاطم سمندر میں کس کس قِسم کی موجیں اور جوار بھاٹا آتے ہیں۔ اور کشتیٔ زندگی کو کس کس ساحلِ مقصود اور کنارۂ نامحدود پر لیجاتے اور لگاتے ہیں"۔

واقعی اکثر بڑے بڑے آدمیوں کی زندگیاں بلحاظ اُن کے ابتدائی اور مسلّمہ درجوں کے ضرور اس قابل ہیں کہ دُوسرے افراد اُن کی طرف توجہ کریں لیکن اُن میں کوئی ایسی دلچسپی اور کشش نہیں ہوتی جو غیر معمولی اور حیرت خیز واقعات کے اعتبار سے انسان کو اپنی طرف متوجہ کرے +

تمام زندگیوں میں وُہی زندگیاں دلچسپی اور انتخاب کے قابل ہیں جو اپنے ابتدائی اور آخری حالات اور سانحات کے لحاظ سے اپنی ذات میں مقناطیسی جوہر رکھتی ہیں۔ اور جن سے انسان کو قدرتی تصرفات اور انسانی استقلال کا سبق ملتا ہے۔

بعض متوسط درجے یا ادنےٰ رُتبے کے انسانوں کی زندگیاں ایسی غیر معمولی اور حیرت خیز ہیں کہ بڑے بڑے گھرانوں میں بھی اُنکا ثانی نہیں ملتا اُنسے یہ راز کھلتا ہے اور اس پر روشنی پڑتی ہے کہ قدرت نے دُنیا کے اسفل پردوں اور نامعلوم درجوں میں بھی کس کس قسم کے حیران کرنے والے دل و دماغ پیدا کئے ہیں۔ ایسے خاص یا ممتاز دماغوں سے اِس اِس قسم کی شعاعیں اور کرنیں نکلتی ہیں اور انکی ذوات میں اس قسم کا تحمل تدبر حزم و احتیاط پایا جاتا ہے۔ جس کا بڑے بڑے سندی دماغوں میں عشر عشیر بھی نہیں پایا جاتا +

کسی خاص شخص کا مذہب اور اُس کی زندگی کے حالات اُسکا فلسفہ اُسکی تصنیفات اُس کے لطائف اُس کے مصائب اُس کی کامیابیاں اس کی حرفت اُس کی ہنرمندی

اُس کی لغزشیں ہمیں اس بات کی خبر دیتی ہیں کہ اُس نے کیونکر زندگی بسر کی اور اُس پر کیا کچھ گذری اور اُس کی طبیعت۔ استقلال۔ ہمت اور حوصلے کا کیا کچھ حال رہا۔ اُن کوائف سے صرف اُسی خاص شخص کے حالات کا علم نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ بھی کہ اُس زمانے میں اُس قوم کے کیا خیالات اور حالات تھے۔ جن میں سے وہ شخص بھی تھا۔ جب تک ہم کسی شخص یا اشخاص یا افرادِ قوم کی حالتِ ماضیہ دریافت نہ کرلیں۔ اُسوقت تک کوئی موجودہ حالت بھی ہماری سمجھ میں نہیں آسکتی۔ یہی ایک ضرورت ہے جو ہمیں علمی خیال سے تاریخ اور سوانح عُمری کی طرف بالخصوص رجوع دلاتی ہے +

اگرچہ سوانح عُمری باعتبار غایات کئی اقسام پر تقسیم کیجا سکتی ہے۔ لیکن ہم موٹے طور پر صرف دو ہی قسموں کا ذکر کرتے ہیں:۔

(الف) مردوں کی سوانح عُمریاں۔

(ب) عورتوں کی سوانح عُمریاں۔

بہ قول مورخینِ یورپ اسلامی عہد سے پہلے ہندوستان کی تاریخ ایک دُھندلی یا محدود حالت میں تھی اور سچ پوچھو تو برائے نام بھی نہ تھی۔ ڈاکٹر لی بان فرنچ نے اپنی نادر تصانیف میں اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ عربوں نے اپنی فتوحات کے ساتھ ساتھ ہی تاریخی ذوق کا چرچا پھیلانے میں بھی ایشیا کے دیگر حصّوں میں ایک کافی حصّہ لیا۔

تاریخ کو سوانح عمری کا دوسرا یا پہلا حصہ کہنا چاہیئے یا یہ کہ سوانح عمری تاریخی مواد سے بھی خالی نہیں ہوتی البتہ ایک سوانح عمری میں جو کچھ خاص التزام کی ضرورت ہوتی ہے وہ تاریخ میں عائد نہیں ہوتی ایک مورخ بلحاظ اُن واقعات کے جنہیں وُہ اپنی تاریخ میں درج کرتا ہے بطور ایک مستند راوی کے ہے لیکن ایک سوانح نویس اپنے سر ایک خاص ذمہ واری بھی لیتا ہے اور بالخصوص اُن غیر معمولی دلچسپ واقعات کو ایک ذخیرہ واقعات میں سے انتخاب کرتا ہے جن کا انتخاب بجائے خود ایک ذمہ واری ہے۔ ایشیا اور ہندوستان کا موجودہ تاریخی نظام بتلاتا ہے کہ اب تک لوگوں نے سوانح نویسی کیجانب علمی اعتبارات سے توجہ نہیں کی ہے +

کچھ تو اس وجہ سے کہ بلحاظ مشرقی رواجات کے سردست انکا جمع کرنا ہی مشکل ہے اور کچھ اس وجہ سے بھی کہ باوجود مل جانے کے بھی انکا عام طور پر بہ پابندی قیود موجودہ معرض بیان میں لانا آسان نہیں ہے۔

مردوں کی زندگی ہر ایک ملک اور ہر ایک قوم میں بمقابلہ عورتوں کی زندگی کے آزاد۔ اور بلاقیود ہے مردوں کی زندگی میں موثرہ قوتیں اور متجذبہ مادے زیادہ پائے جاتے ہیں اور ان میں مقابلتاً ایک استحکام ہوتا ہے۔ لیکن عورتوں کی زندگی زیادہ تر متاثرہ طاقتوں

عورتوں کی سوانح عمریاں تو جدا رہیں مردوں کی سوانح عمریاں بھی نہایت ہی غیر مکمل حالت میں پائی جاتی ہیں گو عربوں میں شروع سے یہ مذاق کچھ نہ کچھ رہا ہے۔ لیکن دیگر اقطاع ایشیا میں یا تو بالکل نہیں تھا اور یا عربوں کی دیکھا دیکھی پیدا ہوا ہے[۱ف]۔

سوانح عمری لکھنے کے واسطے اس قدر تو ضروری ہے کہ بذاتہ غیر معمولی واقعات یا دلچسپ معلومات کے اعتبار سے اشاعت کے قابل بھی ہو۔ یہ فیصلہ کر دینا کہ صرف مردوں کی لائف ہی اشاعت یا تحریر کے قابل ہے یکطرفہ فیصلہ ہے۔ کچھ شک نہیں کہ دونوں سوانح عمریوں میں باعتبار واقعات یا طرز واقعات کے کسی قدر فرق ہے۔ لیکن یہ فرق کسی سوانح عمری کے لکھنے کا مانع نہیں ہے +

جن بعض واقعات اور کیوف کو مردوں کے زندگی نامہ میں لکھنا پڑتا ہے ان میں سے بعض کو عورتوں کی سوانح عمری میں ضرورتاً۔ ادباً۔ ناموساً۔ رواجاً چھوڑنا پڑیگا گو یورپین قوموں میں ایسے متروکات کم ہوں مگر مشرقی قوموں یا ملکوں میں نسبتاً اب تک زیادہ ہیں۔

۱ف گو ان ممالک یا اُن اقوام میں باضابطہ سوانح نویسی نہ پائی جاتی ہو مگر مختلف قسم کی کہانیوں اور زبانی روایات سے اس قدر ضرور پایا جاتا ہے کہ ہر ایک قوم میں غیر معمولی واقعات کے جمع کرنے اور نظراً سننے سنانے کا شوق ضرور رہا ہے۔ ہندوستانی السنہ میں بھی چند ایسی مختلف روائتیں اور کہانیاں یا ضرب الامثال پائی جاتی ہیں کہ جن سے بعض نامعلوم الحقیقت انسانوں کی زندگیوں پر روشنی پڑتی ہے۔ اور ثابت ہوتا ہے کہ گو باضابطہ مذاق سوانح نویسی ان ممالک یا ان اقوام میں نہ پایا جاتا ہو۔ لیکن طبعی اقتضا سے دوسروں کے حالات اور دوسروں کے واقعات سے اثر پذیر ہونے یا اثر پذیر کرنے کا مادہ یا جوش اُن میں بھی کسی نہ کسی قدر موجود تھا اور اس سے کسی نہ کسی طرح کام بھی لیتے تھے ۱۲

واضح ہو کہ عورتوں میں بہ نسبت مردوں کے عقل حیوانی کا ایک جز زیادہ ہے اور عورتوں میں نظام ترقی اعضا بھی زیادہ تر مکمل ہوتا ہے۔ اِس وجہ سے ان کے افعال اور اشغال میں ایک قسم کی نزاکت اور لطافت بھی زیادہ تر پائی جاتی ہے جو بعض اوقات عام اظہار یا عام اشاعت کی مانع ہوتی ہے۔ گو عورت کیسی ہی مضبوط دل و گردہ کی ہو مگر پھر بھی مرد کے مقابلے میں اس کی حالت اور استقامت کچھ متاثرہ اور مغلوب ہی رہیگی۔ وہ ارادے اور وُہ کام جو ایک مرد کرتا یا کرسکتا ہی عورتوں کے مقابلے میں انکی تعریف ہی کچھ اور ہے۔

اگرچہ ممالک یا اقوام یورپ میں عورتیں اس وقت کامل ارادوں کی مالکہ ہیں لیکن باوجود اِس کے بھی موجودہ حالات کہ رہے ہیں کہ مردوں کی تحریکات عورتوں یا عورتوں کی طبائع پر زیادہ تر موثر ہیں۔

اس کی وجہ صرف یہی نہیں ہے کہ مردوں کی تحریکوں میں جذب یا اثر زیادہ ہے بلکہ یہ کہ خود عورتوں کی طبائع میں بھی اثر پذیری کا مادہ زیادہ ہے۔ اس کا ثبوت ہم تاریخی واقعات سے بھی دے سکتے ہیں۔ جہاں جہاں یا جن جن خاندانوں میں ایک خاص قسم کا مادہ یا ملاقت زیادہ ہوتی ہے وہاں کی عورتوں میں بھی وہی مواد کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ اگر مرد نیکی اور سعادت کے محرک ہوں تو عورتوں پر بھی اس کا اثر فوری ہونے لگتا ہے اور اگر خلاف اس کے مردوں کی خواہشیں او تحریکات بُرائی اور رذالت کیجانب زیادہ تر مائل ہوں تو عورتوں کے دِل و دماغ پر بھی ویسا ہی اثر ہوتا ہے +

لیکن باوجود اس کے بھی مردوں کی بُرائیاں عورتوں میں اکثر نہیں ہوتیں۔ اسکا

سلہ جیسے ہر ملک اور ہر ملک کی آب و ہوا میں گونہ فرق ہے۔ ایسی ہی ہر ملک کے رہنے والوں کے رسم و رواج اور مذہبی طریقوں میں بھی گونہ تباین ہے خشکی اور تری کے باشندگان کا طریق زندگی کچھ نہ کچھ تباین ضرور رکھتا ہے۔ یہ کوشش کرنا کہ ساری دُنیا کی رسم و رواج ایک ہوجاویں دریا کو کوزہ میں بند کرنا ہے سلہ عورتوں اور مردوں میں مساوات کی بحث بعض خیالات سے مفید ہے اور بعض سے ایک خوا مخواہ کی چھیڑ چھاڑ ہے۔ کون شخص نہیں جانتا کہ بعض امور میں عورتیں مردوں سے بازی نہیں لی جاسکتیں اور بعض میں وہ بھی باوجود مرد ہونیکے رہ جاتی ہیں جن مہذب ممالک میں یہ بحث زوروں پر ہے۔ انمیں بھی باوجود اس شدومد کے ہنوز عورتوں اور مردوں میں فرق نمودار ہے کبھی امتیاز جدا رہنے دو قدرتی امتیازات میں بھی مساوات کا ملنا مشکل نظر آتا ہے عورتوں کی عزت حرمت کرنا اور شے ہے اور مسئلہ مساوات اور بحث ہے اگر ان دونوں میں ایک فیصلہ کر بحث سے

موجب یا تو یہ ہے کہ عورتوں میں اس قدر جوش وحشت اور حوصلہ نہیں ہوتا یا یہ کہ وُہ اُن میں سے بعض تحریکیں قبول ہی نہیں کرتیں اگر انصاف کوئی شے ہے تو کہنا ہی پڑیگا کہ عورتوں کی ذلت یا رسوائی کے موجب زیادہ تر خود مرد ہی ہوتے ہیں[۵۱] +

(سوانح کی تحقیق)

جو طریقہ اور جو اصُول تاریخی واقعات کی تحقیق میں مستعمل ہے۔ وُہی تحقیق سوانح میں بھی موزون ثابت ہوا ہے۔ علوم طبعی اور علوم آلہی میں مسئلہ علت و معلوم سے اکثر مسائل کا حل کیا جاتا ہے۔ واقعات تاریخی اور سوانح کا بھی تقریباً اسی پر بہت کچھ مدار ہی جب ہم کسی شخص کی سوانح عمری لکھنے بیٹھیں تو ہمیں سب سے اوّل یہ دیکھنا چاہیئے۔ کہ

(الف) با عتبارِ واقعاتِ زندگی کے ایسا شخص کیا حقیقت رکھتا ہے۔

(ب) کس قدر واقعات اس کی زندگی میں فی الحقیقت خاص اور غیر معمولی ہیں۔

(ج) دوسروں پہ اُن کا اثر کیسا پڑ رہا ہے اور بصُورتِ خاص اشاعت کیسا پڑنے کی اُمیّد ہے +

اِس کے بعد ہمیں اُن تمام واقعات کے سلسلہ علل پر ایک عمیق نظر ڈالنی چاہیئے۔ اور دیکھنا چاہیئے کہ وُہ سلسلہ علل کہاں تک جاتا ہے۔ اور دوسروں کی ذات سے اُسے کیا نسبت ہے۔ گو ہم باوجود وسیع کوشش کے بھی سلسلہ علل پر کسی حالت میں ہی کلیتاً عبور نہیں کر سکتے۔ بہر صُورت ہمیں چند موٹے موٹے سلسلہ علل کو بھی لینا پڑیگا۔ اور انہیں سے نتیجہ نکالینگے۔ مگر پھر بھی دامنِ کوشش تو فراخ ہونا چاہیئے۔ کیونکہ بقول ایک فلاسفر کے تمدّن اور علوم تاریخی کے اقصائے علل کا علم قریباً مشکل ہے +

[۵۱] اس پر زور دیا جاتا ہے کہ جب تک عورتیں تعلیم یافتہ نہ ہونگی تب تک اُن کی حالت درست اور مہذب نہ ہوگی لیکن یہ نہیں کہا جاتا کہ جب تک کسی قوم کے مرد نیک نہ ہونگے اور ان کے خیالات میں خوبی اور عمدگی نہ ہوگی تب تک عورتیں اُن سے کیا سبق لے سکتی ہیں۔ عورتوں کو بدنام کیا جاتا ہے۔ لیکن مرد خود کو بدنام نہیں کرتے ہیں۔ بُرائی دونوں میں ہے۔ لیکن عورتوں کی بُرائی کا اکثر حصّہ زبانِ حال سے کہ رہا ہے کہ میں اس تعلیم گاہ سے نکلا ہوں جہاں پہلے پہل مردوں کی تعلیم شروع ہوئی تھی۔ ۱۲-

عام تاریخی واقعات خاص خاص سوانح کے مقابلہ میں اس اعتراض کی صورت میں سوانح عمری سے دُوسرے درجہ پر رہ جاتے ہیں عام تاریخی واقعات میں سلسلہ تناسب علل بہت لمبا اور غیر محدود ہوتا ہے۔ لیکن ایک سوانح عمری کا اقتضائے اسناد یا علل پر پہنچ جانا قریباً آسان ہے۔ گو ایک سوانح عمری میں بھی مختلف اسباب اور مختلف تناسب علل کا سلسلہ مُوجود ہوتا ہے۔ لیکن پھر بھی ایک خاص حد ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ ہمیں ایک شخص کے سانحات عمری میں سے چند یا موٹے موٹے سانحات ہی ملیں لیکن ہم ان سے ایک موثر اور حیرت افزا تصویر تو اُتار سکتے ہیں۔ چند پریشان اور پراگندہ اجزا کا مل جانا ہی دوسرے سانحات کی تحقیق کے لئے ایک ذریعہ یا ایک سبیل ہے۔ کیونکہ ایک قسم کے کوائف اور حالات سے دوسرے قسم کے کوائف یا حالات کا استدلال یا استنباط بوجہ احسن ہو سکتا ہے +

بعض اوقات زبانی روائیتیں مستند سمجھی جاتی ہیں۔ لیکن یہ طریق یا یہ اصُول ہر ایک موقعہ پر ٹھیک نہیں اُترتا۔ خصوص ان ممالک یا اُن اقوام میں جن میں سوانح لکھنے کا رواج بہت ہی کم ہے۔ تحریر میں ہر ایک قسم کا واقعہ لایا جا سکتا ہے۔ لیکن حافظہ ان میں سے صرف وُہی واقعات اخذ کرتا یا محفوظ رکھتا ہے جو دلچسپ اور غیر معمُولی ہوتے ہیں۔ اس اصُول پر ہم زبانی روایات میں سے بھی بہت کچھ لے سکتے ہیں۔ جیسے یہ کہا جاتا ہے کہ "عالموں نے اکثر علوم کا استدلال جاہلوں کے کلام سے کیا ہے"۔ ایسے ہی یہ بھی کہا جاویگا کہ

"ہماری اکثر تاریخیں اور سوانح عمریاں لسانی روایات سے ہی مزیّن اور مرتب ہوئی ہیں"۔

(تاریخ مقدّم ہے یا سوانح عمری)

ہم نے اوپر کی سطروں میں مختصر طور پر دونوں حالتوں میں فرق دکھلایا ہے۔ اس کے اعتبار سے ہم یہ کہنے کو تیار ہیں کہ۔

"تاریخ ہمیں ایک قوم یا ایک ملک یا ایک فن اور یا ایک علم کے عام حالات نشو و نما اور تبدلات سے آگاہی بخشتی ہے اور ہمارے معلومات میں ایک کافی ذخیرہ بڑھاتی ہے اور ہم ان میں سے کثیر حصہ کتابوں کی جلدوں میں ہی چھوڑ دیتے ہیں۔

یا جب کبھی تاریخی علوم یا معلومات کا مقابلہ ہوتا ہے تو اس بصیرت خاص سے کام لیتے ہیں اور زیادہ سے زیادہ ہمارے دل پر یہ اثر یا نقش ہوتا ہے کہ قوموں کی حکومت اور ادبار یا فنون اور علوم کے نشو ونما اور تنزل کا کس کس زمانے سے تعلق رہا ہے اور ترقی یا تنزل اور ادبار کے مجموعی اسباب کیا کیا ہیں۔

لیکن سوانح عمری خلاف اس کے ہمارے دل اور ہمارے دماغ پر ایک دلچسپ اور زندہ اثر ڈالتی ہے اور ہم جو کچھ اس میں پاتے ہیں اس کا مقابلہ اپنے حالات یا کسی دیگر ابنائے جنس کے حالات سے بھی کرتے جاتے ہیں اور جو کچھ اس میں پڑھتے ہیں اُسے شخصی امتیازی مستند بھی سمجھتے ہیں +

چونکہ سوانح عمری میں ایک شخص کی زندگی اور واقعات کا ذکر ہوتا ہے۔ اسواسطے بالخصوص ایسے خاص واقعات پڑھنے والے کے دل پر اثر کرتے ہیں یا یوں کہئے کہ تاریخ اور سوانح عمری میں وہی فرق ہے جو ایک عام مضمون اور موثر ضرب المثل میں ہے عام مضمون کسی خاص حالت میں بھی وہ اثر خاص رکھیگا جو ایک چلتی کہاوت میں پایا جائیگا تاریخ ایک مسلسل اور قریبًا غیر مربوط مقصد ہے اور سوانح عمری ایک تازیانہ۔ تاریخ ایک کم گو جلیس ہے اور سوانح عمری ایک پرجوش ہمدم اور دلسوز ہمدرد۔ تاریخ ظہورات متواترہ یا واقعات متحد الزمان کا ایک مسلسل بیان ہے لیکن سوانح عمری ظہورات مختصہ اور واقعات منتجبہ کا ایک مرصع اور زرین سلسلہ ہے۔ تاریخ علم اخلاق کی ایک شاخ کہی جا سکتی ہے لیکن سوانح عمری زندہ علم اخلاق ہے بلکہ اخلاق سے بھی زیادہ منتج اور سودمند علم اخلاق سے نیکی اور بدی کی کیفیت یا ماہیت معلوم ہوتی ہے اور اصولی طریق سے ان مراتب کی نسبت بحث کی جاتی ہے۔ لیکن سوانح عمری نیکی اور بدی کے موقوعہ یا مسلمہ نتائج پیش کرکے ایک زندہ نمونہ دکھاتی ہے۔ اخلاق میں یہ دکھایا جاتا ہے کہ اگر ایسا کروگے تو ایسا ہوگا یا ہونا چاہیئے لیکن سوانح عمری یہ دکھاتی ہے کہ۔

"ایسا کرنے سے ایسا ہوا۔ اگر یقین نہ ہو تو خود کرکے دیکھ لو"۔ اخلاق میں اثر کی طاقت

بالدلائل ہے اور سوانح عمری میں بالتجربہ والنظائر۔

لوگ قصے کہانیوں اور ناولوں کی جانب کیوں زیادہ رجوع کرتے ہیں اور کیوں اُن کے مقابلے میں مستند تاریخیں شوق سے نہیں دیکھتے اور نہیں پڑھتے اس لئے کہ اُن میں فوری اور زندہ تاثیر نہیں پاتے۔ انسان کی طبیعت میں تقلید یا ریس کا مادہ یا جوش نسبتاً زیادہ ہے جب کبھی اپنے کسی ابنائے جنس یا اسلاف کے ستودہ کاموں اور نیک افعال کی کہانیاں سُنتا ہے تو خواہ نخواہ ہی متاثر ہوتا ہے +

لوگ قصے کہانیاں سُنکر کیوں روتے ہیں اور تاریخی واقعات پر ایک آنسو بھی نہیں بہاتے۔ اس لئے کہ قصے زیادہ موثر ہیں۔ جب کوئی تاریخی واقعہ قصے کی صورت میں بیان کیا جاتا ہے۔ تو پھر اُس میں بھی ایک انوکھا اثر پیدا ہو جاتا ہے[۵ل] (دیکھو بعض تاریخی ناول)۔

بحر زندگی میں صدہا موجیں آتی ہیں اور ہر موج بیسیوں پہلو قبول کرتی ہے ایک رنگ دوسرے رنگ سے اور ایک موج دوسری موج سے امتیاز رکھتی ہے۔ یہ سب رنگ اور یہ سب موجیں نگاہِ غور سے دیکھنے کے قابل ہیں۔ اور یہ سوچنے کے کہ ایک اپنے ہی ہم جنس ہم کیفیت کی چندروزہ زندگی میں کیا کچھ واقعات ظہور میں آئے ہیں۔ اور ان پر اُن کا کیسا اثر پڑا ہے +

ہر سوانح عمری سے ہمیں صرف چند مربوط یا غیر مربوط واقعات کا سلسلہ ہی نہیں ملتا بلکہ ایک علمی ذخیرہ بھی ملتا ہے۔ ہر شخص کا عروج اور زوال انہیں موجہات اور اسباب کو پیش کرتا ہے جو ایک سلطنت کے عروج اور زوال کا موجب ہو سکتے ہیں جس وقت کوئی پڑھنے والا ایک زندگی نامہ میں کسی شخص مصیبت زدہ یا غیر معمولی صفات کے انسان کی حالت عروج اور ادبار کا ذکر پڑھتا ہے اور دیکھتا ہے کہ ایک انسان کن کن صعوبتوں میں گرفتار ہو کر پھر دامنِ عروج لیتا اور کن کن دشوار راہوں سے منزل مقصود پر پہنچتا ہے

[۵ل] میرا یہ منشا نہیں ہے کہ تاریخی علوم سود مند نہیں ہیں یا انکی ضرورت نہیں انکی سخت ضرورت ہے لیکن خاص سوانحات سے بلحاظ دلچسپی اور خاص تاثر کے انہیں کسیقدر کم نسبت ہے۔ لوگ سفرنامے بھی صرف اسی لئے پسند کرتے ہیں کہ وہ بھی درحقیقت ایک شخص کے سفری سوانحات ہیں۔ اور ان میں ان امور کا ذکر ہوتا ہے جو ایک شخص کے ذاتی معلومات سے متعلق ہوتے ہیں ۱۲

تو اس کے دِل و دماغ پر ایک خاص اثر پڑتا ہے۔ دُنیا کی بستی میں اکثر زندگیاں غیر معمولی واقعات سے مشحون اور مستند سانحات سے مقرون ہیں۔ لیکن اُن میں سے اکثر بے غور چلی جاتی ہیں وہ محض کس مپرسی کی حالت میں غرق ہیں۔ گو انہیں جسماً تو زندہ نہ کیا جاسکے لیکن معناً غیر معمولی واقعات کی جہت سے زندہ کیجا سکتی ہیں ؀

بڑے بڑے لوگوں کی سوانح عمریاں گو اپنے نام اور اپنے ذاتی جبروت اور عظمت کے اعتبار سے کیسی ہی مشہور ہوں لیکن اُن سے زیادہ تر ان لوگوں کی سوانح عمری قابلِ حرمت اور قابلِ استناد ہے۔ جو اپنی مدد آپ کا نمونہ ہیں۔ اور جن کی ابتدائی زندگی اخیر زندگی کے مقابلے میں رات اور دن یا ظلمت اور نور کا فرق رکھتی ہے۔ ہمیشہ بڑے بڑے واقعات سے ہی دل چسپ اور حیرت خیز نتیجے نہیں نکلا کرتے بعض اوقات معمولی اور چھوٹے چھوٹے قضایا بھی بڑے بڑے نتیجوں کا موجب ہو جاتے ہیں۔ غور کرنے والا دل اور سوچنے والا دماغ چاہیئے۔ نتیجہ خیز باتوں سے نتیجہ نکل ہی آتا ہے ؀ ٥

الفت میں برابر ہے وفا ہو کہ جفا ہو
ہر بات میں لذّت ہے اگر دل میں مزا ہو

نسبتی قانون

بکوئے یار بریز اشک وحاصلے بردار
برئے زراعتِ تخم امل زمین این است

ہر فن اور ہر علم باعتبار فائدہ مطلق اور فائدہ اضافی کے دوسرے فن یا دوسرے علم سے متمیز ہے۔ اور ہر فن یا ہر علم بلحاظ فائدہ مطلق اور فائدہ اضافی کے جداگانہ نتائج اور آثار رکھتا ہے۔ جسقدر فنون یا علوم یا ان کی شاخین مدون اور مرتب ہیں اون کے ایجادی یا اختراعی مواد یا اسباب دو نسبتین رکھتے ہیں +

الف ۔ ذہنی

ب ۔ خارجی

گو خارجی مواد اور اسباب اذہان سے عارضی یا نسبتی تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن اذہان کا تعلق مواد اور اسباب خارجی سے لازمی یا لابدی ہے ۔ خارجی مواد اور خارجی اسباب قوت اوراکیہ سے معرا ہیں۔ اور اذہاں سے ستغنی۔ لیکن اذہان بوجہ اوراکات خارجی مواد اور خارجی اسباب سے مستغنی نہیں ہیں۔ یا یوں کہئیے کہ خارجی اسباب خارج از اذہان ہیں اور اذہان اوراکی جہت سے ایسے سب مواد اور اسباب پر محیط ہیں +

خارجی مواد اور خارجی اسباب سے ہم وہی مواد اور وہی اسباب مراد لیتے ہیں۔ جو علت العلل (ذات خدائی)۔ انسان و دیگر حیوانات کے سوا ہیں۔ ایسے مواد اور ایسے اسباب بجائے خود بجز اقبال اشکال تالف یا ترکیب و اظہار خصایص مخصوصہ اور کوئی طاقت نہیں رکھتے۔ بر خلاف اِسکے اذہان میں ایک ایسی طاقت موجود ہے جو انہیں

دریافت کرتی - اور انکے خصائص کی اشکال متنوعہ میں ترکیب اور تالیف کر کے مختلف نتیجے نکالتی ہے اور اُن نسبتوں پر پہونچتی ہے جو ان میں مودعہ یا مستتر ہیں جیسے مواد خارجی اسباب ظاہری اذہان سے ایک نسبت رکھتے ہیں - ایسے ہی ہر فن اور ہر علم کو ایک دوسرے سے نسبت حاصل ہے - اور اسی طرح تمام اذہان مختلفہ کو بھی آپس میں ایک قدرتی نسبت حاصل ہے - گو ان دونوں صورتوں میں تباین پایا جاتا ہے اور ایک علم یا شاخ علم بمقابلہ دوسرے کے آثار میں مختلف ہے لیکن باین ہمہ ان میں ایک نسبت ضرور پائی جاتی ہے -

مذہب فلسفہ - اخلاق - تمدن - اور سائنس جداگانہ قوانین اور اغراض کے تابع ہیں لیکن ان میں بھی ایک دوسرے کے مقابلہ میں نسبتی رشتہ قایم ہے +

مذہب سے فلسفہ فلسفہ سے اخلاق - اخلاق سے تمدن اور تمدن سے سائینس ایک نسبت رکھتا ہے اگر اس مقصد کی تشریح دوسرے الفاظ میں کیجائے - تو یوں کہا جائیگا کہ مذہب میں فلسفہ فلسفہ میں اخلاق - اخلاق میں تمدن[۱] اور تمدن میں سائینس پایا جاتا ہے -

اِسی طرح اُن تمام شاخوں اور فروعات کا حال ہے جو ان علوم سے مربوط ہیں - کوئی سی شاخ اور کوئی سی فرع لے لو - وہ دوسری شاخ یا دوسری فرع سے ایسا کوئی تعلق اور

---

[۱] علی طور پر سائنس کی بنیاد تمدن سے ہی شروع ہوتی ہے - لارڈ بیکن نے روحانی فلسفہ سے استقرائی فلسفہ یا علی فلسفہ کی بنیاد سائنس کی صورت میں اوس وقت ڈالی تہی - جب اوسکے ذہن نے تمدنی ضروریات کے لحاظ سے ایسی ضرورت محسوس کی تہی - بیکن نے اپنے خیال میں فلسفہ کی تعریف جو ان الفاظ میں کی تہی کہ ہر کام کا ثمرہ انسان کی خوشیوں کا المضاعف کرنا اور انسان کے صدمات کو گھٹانا ہی" اسکا بڑا بھاری محرک تمدن ہی تہا - تمدن ہی سے بیکن نے یہ بات دریافت کی تہی کہ فلسفہ کے اغراض اور نتایج کا محض خیالی دنیا تک محدود رکہنا ذہنی کمالات اور فضائل یا ادراکات کو ایک تنگ و تاریک دائرہ میں بند کر دینا ہے - اسمیں کچھ شک نہیں کہ سائنس کا وجود تمدن سے پیشتر ہی موجود تہا - یا یہ کہ سائنس ہر وقت اور ہر آن یا ہر زمان میں بالقوۃ موجود تہا لیکن اس کا ظہور - اعلان - علی صورتوں پر مشتمل ہونا اوس وقت اور اوسی حالت میں ہوا ہے جب سے تمدن کے پرچم گئے ہیں یا اس کی حکومت شروع ہوگئی ہے - ضرورت نے رہبری کی اور سائینس کے کرشمے ظہور میں آنے لگے ۱۲

نسبت رکھتی ہے۔ اور یا اسپر متفرع ہے۔ تمدن اور سائنس کی نسبت تو ہم کہ سکتے ہیں کہ یہ دونوں شاخین مابعد کی کوششوں کا نتیجہ یا اثر ہیں۔ لیکن مذہب، فلسفہ اور اخلاق کی نسبت مشکل سے کہا جا سکتا ہے کہ ان میں سے پہلے پہل کس کی بنیاد رکھی گئی۔ بلحاظ جامعیت اور وسعت اغراض یہ کہا جا سکتا ہے کہ فلسفہ میں اکثر اغراض اخلاقی اور بعض مذہبی اور اخلاق میں اکثر اغراض فلسفہ اور بعض مذہبی اور مذہب میں فلسفہ اور اخلاق کے قریباً بہت سے اغراض پائے جاتے ہیں +

ایک پابند مذہب فلسفہ اور اخلاق کے قواعد یا شرائط کا بہت سی باتوں میں پابند ہوگا لیکن ایک فلسفی اور ایک اخلاق پرست بہت سی باتوں میں مذہب کے خلاف بھی ہو سکتا ہے۔ یا یہ کہ ایک فلسفی یا ایک اخلاقی عالم پر یہ لازم نہیں کہ وہ کوئی مذہب بھی رکھتا ہو۔ یا کسی دین اور مذہب کا پابند اور مقلد ہو +

مذہبی[۵۱] قوانین میں بمقابلہ فلسفہ اور اخلاق کے وسعت اور جامعیت زیادہ ہے۔ مذہب کے واسطے ایک تنگ ظرف تجویز کرنا دراصل اغراض مذہبی سے ناواقفیت کا موجب ہے۔ مذہب ان تمام اغراض اور اعلےٰ مقاصد کا حامی اور سرپرست ہے۔ جو فلسفہ اور اخلاق کی تہ میں پائے جاتے ہیں۔ یا ان تمام اغراض اور مقاصد کی جو فلسفہ اور اخلاق کا اصل الاصول ہیں ایک اور ڈھنگ اور پیرایہ میں تشریح[۵۲] کرتا ہے +

---

۵۱ اکثر لوگ مذہب یا قوانین مذہبی کو فلسفہ سے متغائر یا متباین سمجھتے ہیں۔ اور اسی وجہ سے فلسفہ کے مطالعہ سے نفرت ہی کرتے ہیں۔ یہ ایک تنگ خیالی ہے۔ دراصل سچا فلسفہ کسی سچے مذہب کے خلاف نہیں ہے۔ اور کسی سچے مذہب کے اصول کبھی سچے فلسفہ کے مغائر نہیں ہو سکتے مذہب اور فلسفہ کی تطبیق کیواسطے ایک ضابطہ یا ایک قانون ہے۔ اگر اس ضابطہ یا قانون کی پابندی سے ان دونوں کو دیکھا جائے تو ان میں ایک دلچسپ نسبت پائی جائیگی ۵۲ ان نسبتوں کے لحاظ سے یہ امر بحث طلب ہے کہ ان سب علوم اور قوانین موجودہ میں سے اولیت کس قانون کو حاصل ہے۔ اسبارہ میں بہت کچھ کہا گیا ہے لیکن ہماری رائے میں جبکہ تمام مذاہب کی بنیاد ایک ذات اعلےٰ علت العلل کی شناخت اور وجود پر موقوف ہے۔ اور یہی خیال فطرتاً ہر ایک کے دل میں سب سے پہلے پیدا ہوتا ہے تو کہا جائے گا۔ کہ سب سے پہلا قانون اور ابتدائی ضابطہ مذہب ہی ہے۔ جو لوگ کوئی مذہب نہیں رکھتے۔ دراصل اس خیال کیوجہ سے اُن کا بھی کوئی نہ کوئی مذہب ہوتا ہے ۱۲

ہم نے اوپر کی سطروں میں کہا تھا۔ کہ فنون اور علوم میں دو نسبتیں حائل ہیں ذہنی اور خارجی۔ اور ان دونوں نسبتوں میں بھی ایک اور نسبت ہے۔ جس طرح ہم ایک قانون علت العلل پاتے ہیں۔ اسی طرح کل موجودات میں ایک نسبتی قانون ہے۔ ہر کل ہر جزو سے ایک نسبت رکھتا ہے۔ اور ہر جزو کو کل سے ہر ذرہ کو ہر ذرہ سے ایک نسبت ہے۔ اور ہر شوشہ کو شوشہ سے۔ ایک مادہ دوسرے مادے سے ایک نسبت رکھتا ہے۔ اور ایک ترکیب دوسری ترکیب سے۔ کل موجودات بلحاظ مفردات اور مرکبات کے ایک مضبوط لڑی میں پروئی ہوئی ہے۔ گو ہر دانہ اس لڑی کا جداگانہ اسما اور صفات سے موسوم ہے اور کمیت و کیفیت میں بھی مغائرت ہی مگر ایک کو دوسرے سے باوجود اس مغائرت اور تبائن کے ایک نسبت حاصل ہے +

کچھ نسبتیں من جہت کلیات ہیں اور اکثر من جہت جزئیات حیوانات نباتات و جمادات کے مابین من جہت کلیات بھی نسبت ہے۔ اور ان کے مفردات میں بذاتہ و نیز بمقابلہ غیر جزئی نسبت بھی ہے۔ بعض نسبتیں مشترک ہیں اور بعض غیر مشترک انسان ناطق اور حیوان غیر ناطق کے درمیان نسبت حیوانیت مشترک ہے۔ اسی طرح نباتات و جمادات میں طاقت نمو نسبت مشترک ہے۔ کلی نسبتیں عموماً عام تجربہ اور عام مشاہدہ میں آتی ہیں۔ لیکن جزئی نسبتیں عام مشاہدہ سے بالاتر ہیں۔ اسی واسطے انہیں علمی نسبیں کہا جاتا ہے۔ جس طرح کلی نسبتیں ایک قانون اور ایک ضابطہ کے تابع ہیں۔ اسی طرح جزئی نسبتوں کے کے واسطے بھی ایک قانون ہے۔ لیکن یہ قانون بمقابلہ کلی قانون کے زیادہ تر دقیق اور پیچدار ہے۔ اسکے مطالب پر وہی لوگ پہنچتے ہیں اور وہی حل کرتے ہیں۔ جنہیں ذہنی قوا اور خارجی اسباب متفرقہ پر بوجہ الکمال عبور ہے۔

جزئی ضابطہ اور جزئی قانون دو حال سے خالی نہیں۔

(الف) تابع مشاہدہ

(ب) تابع تجربہ

پہلی شق میں وہ عام صورتیں شامل ہیں جن سے عام لوگوں نے باہمی نسبتیں

دریافت کرکے ان کی تالیف اور ترکیب سے مختلف صورتیں اور ساختیں پیدا اور مرتب کی ہیں۔ دنیا کی عام مایحتاج جسقدر پائی جاتی ہیں اور جن سے عام لوگ معاشرتی ضروریات میں کام لیتے ہیں۔ یہ سب تابع مشاہدہ ہیں۔ بعض علوم اور اُن کی شاخیں معمولی حرفت وصنعت وغیرہ تابع مشاہدہ ہیں۔ گو ان میں بھی تجربہ سے کام لیا گیا ہے۔ اور قیاس کو دخل ہے۔ لیکن ان کی ترکیب اور تالیف کا زیادہ تر حصّہ تابع مشاہدہ ہے۔ اور معمولی ضرورتوں نے عام لوگوں کو بھی ان کے تہیہ پر آمادہ کر رکھا ہے +

اسی صورت اور اسی شق سے تجزلی جزیات شروع ہوتی ہیں۔ اس شق میں مشاہدہ عام سے تجربہ کے ذریعہ سے مشاہدہ خاص تک پہنچتے ہیں۔ یعنی وہ باریک اور اندرونی نسبتیں دریافت کیجاتی ہیں۔ اور انہیں ایک دوسرے سے ٹکرا کر دیکھا جاتا ہے۔ جو مشاہدہ عام میں دکھائی نہیں دیتیں +

طبی اجتہادات اور ڈاکٹری قیاسات مشاہدہ خاص کا اثر اور نتیجہ ہیں +

ادویہ طبیہ کی ظاہری شکل وشمایل ان کی اندرونی حالت اور خاصیت کا اظہار نہیں کرتی ہے۔ جب طبیبوں نے بذریعہ مشاہدہ خاص ان اندرونی خاصیتوں اور کیفیات کو امراض عایدہ سے نسبت دیکر دیکھا اور تجربہ کیا تو اُن پر اون کی حقیقت کھل گئی۔

سلہ کمسٹری جس کا مرادف کیمیا ہے۔ ایک نسبتی قانون کے تابع ہے۔ کیمیا دان دو طاقتوں یا دو مادون کی باہمی نسبت دریافت کرکے ایک تیسری طاقت قوت پیدا کرتا ہے۔ جس طرح دو کو دو سے ضرب دینی سے تیسری شکل چار کی پیدا ہوتی ہے اسیطرح ایک شے یا ایک مادہ کا دوسری شے یا دوسرے مادہ سے ترکیب پانا ایک تیسری صورت یا قوت پیدا کرتا ہے۔

ایشیائی اقطاع میں اکثر لوگ ایسے کیمیاگر مشہور ہیں جو رانگے کا تبادلہ چاندی سے اور تانبے کا سونے سے کرتے ہیں۔ کچھ شک نہیں کہ یہ لوگ ایک خبط میں مبتلا ہیں۔ اور اس لیے میں لگ کر کمسٹری کے اعلےٰ فواید سے بے بہرہ رہ جاتے ہیں۔ مگر اگر ابھی تک ہمیں اشیا کے نسبتی قانون سے پوری واقفیت نہیں ہوئی تو ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ ایسا ہونا ناممکن ہے۔ اس میں قلب ماہیت کا بڑا ٹیڑھا سوال ہے۔ مگر نسبتی قانون کی وسعت ہمیں کبھی کبھی اس شک میں ڈالے بغیر نہیں رہتی کہ شاید کسی روز سائنس کی بدولت یہ مسلہ اور یہ مشکل بھی حل ہو کر رہے۔ ۱۲

ہندی طبیبوں اور بیدوں نے جڑی بوٹیوں سے دہاتوں کو نسبتی عمل سے کشتہ کرنیکا فن نکالا - اور یہ ثابت کیا کہ فلاں بوٹی اس نسبت سے فلاں دہات کشتہ کر سکتی ہے - فلاں دہات فلاں بوٹی سے سفید ہو جاتی ہے اور فلاں زرد یا سرخ -
نسبت قوائے آلیہ سے حکمار اس نکتہ پر پہنچے ہیں - کہ تساوی اوزان یا ثقل مرکز سے کیا کیا عملی صورتیں پیدا ہو سکتی ہیں -
ہم نے یہ کہا تہا کہ ایک شے کو دوسری شے سے ایک نسبت حاصل ہے - اس سے مطلب ہمارا یہ ہے - کہ ایک شے یا ایک مادہ کی خاصیت وہ طاقت اور وُہ اثر رکہتی ہے کہ اگر اسے دوسری سے ملایا جاوے تو اس آمیزش یا تضارب سے ایک تیسری طاقت یا تیسرا اثر پیدا ہو جاتا ہے +
بشرطیکہ وہ تضارب یا وہ آمیزش بجائے خود کسی قانون اور کسی وزن کے تابع ہو -
ہماری رائے میں موٹی موٹی صورتوں میں اس نسبتی قانون سے سب افراد انسانی واقف ہیں - اور اس سے کام لے رہے ہیں - لیکن ان کی اندرونی کیفیات اور نوادر سے خاص خاص لوگ ہی واقف ہیں +
اگر ہم نسبتی قانون کا دوسرا نام علم طبیعات یا سائینس ہی رکھ دیں تو شاید کوئی مسامحت نہ ہوگی - یہ جو کہا جاتا ہے - کہ طبیعات سائینس سے عام مخلوق واقفیت نہیں رکھتی یہ ایک غلطی ہے عام مخلوق سائینس یا طبیعات سے بہ بعض حالات واقف ہے - لیکن صرف مشاہدہ عام تک - اگر عام مخلوق فی الجملہ واقف نہیں ہے - تو اس کے افعال تابع سائینس کی کیا تاویل کیجاویگی +
سائینس کا منشا یہ ہے کہ مادی دنیا . . . . . . ان کو ترتیب و ترکیب کی عملی صورتوں میں لاکر دیکھے اور ایک نسبت کو دوسری نسبت میں ضرب دیکر تجربہ کرے کہ اس کا حاصل ضرب کیا نکلتا ہے -
روشنی - تشیم - حرارت ایک طاقت ہے - اور انہیں دوسری طاقتوں یا اشیار سے ایک نسبت ہے یعنی اگر ان کے ساتھ دوسری اشیار یا دوسرے مواد کو ضرب دیں تو

ان کا حاصل ضرب کچھہ اور ہی نکلیگا +

اختراع اور ایجاد کے پہلے عملی قانون کا جاننا ضروری ہے۔ اور وہ قانون نسبتی قانون ہے جب تک ہمیں یہ علم نہ ہو۔ کہ ایک طاقت دوسری طاقت سے کیا نسبت رکھتی ہے۔ یا ایک شے میں ضرب دینے سے حاصل ضرب کیا نکلتا ہے تب تک ہم کبھی موجد یا مخترع نہیں بن سکتے۔ اور نسبتی قانون اوسی وقت معلوم ہو سکتا ہے جبکہ

(الف) ہم حقایق الاشیا رسے واقف ہوں۔

(ب) مشاہدہ عام سے مشاہدہ خاص تک پہونچیں۔

(ج) اور مشاہدہ خاص سے تجربہ تک۔

کوئی قوم اس وقت تک ترقی نہیں کرسکتی جب تک اُسکے افراد میں سے بعض افراد نسبتی قانون کے دلدادہ اور عامل نہ ہوں۔

اعلےٰ تعلیم بے شک ایک طاقت ہے لیکن نسبتی قانون ایک عملی تعلیم ہے۔ جب تک یہ نہ ہو۔ بالعموم اس سے کیا فائدہ ہو سکتا ہے۔ کیا کوئی اسکول ہندوستان میں ایسا ہے جو ہمیں یا ہماری نسل کیواسطے کسی مقدار میں نسبتی قانون کا نصاب پیش کرتا ہے۔ کوئی نہیں۔ کیا موجودہ تعلیم اس حالت میں خوشحال کرسکتی ہے۔ ہرگز نہیں۔ اگر ہم خود نسبتی قانون پر عبور نہیں کرسکتے۔ تو جو قواعد دوسری نامور قوموں نے مرتب کئے ہیں۔ اون ہی پر کاربند ہوں جو کچھہ اسبارہ میں وہ کرتی ہیں۔ وہ ہمارا دستور العمل ہونا چاہئے +

نصاب[1] نسبتی قانون کا پہلا سبق اجزائے مختلفہ کی تالیف اور ترکیب ہے۔ یعنی حرفت

---

[1] پرانی تعلیم گاہوں میں طبیعات پڑہائی جاتی تہی۔ یا اب بھی پڑہائی جاتی ہی لیکن صرف الفاظ کی الٹ پلٹ میں عملی طور پر ان سے بالعموم کبھی کام نہیں لیا گیا۔ ہم بزرگان قوم اور ناموران سلف کے شدل سے شکرگزار ہیں کہ انہوں نے مختلف زمانوں میں تکلیفیں اور مصیبتیں اوٹہاکر طبیعات کا علمی ذخیرہ جمع کیا اور اپنی تجربہ اور اپنی سمجھ کے موافق اوسمیں ترقی بھی کی لیکن اسمیں بھی کلام نہیں کہ انکی کوششیں محض علمی حد تک تہیں عملی طور پر یا تو کچھہ بھی نہ تہا اور یا بہت ہی کم۔ پیوستہ صدی اور صدی حال میں طبیعات کی جہان میں عملی طور پر رنگینی اور کیجاتی ہو۔ اب طبیعات کا ذخیرہ کتابوں میں ہی نہیں بلکہ دکانوں میں فروخت ہو رہا ہے اور ہر شخص اوس سے کام لے رہا ہے۔ نسبتیں الاشیا کو دیکہا جاتا ہے اور باہمی میل جول سے مخفی یا مشتتر قوتیں اور کیفیات ظہور پذیر ہو کر انواع و اقسام کی سہولتیں اور تمدنی آسایشیں کشادہ دلی سے پیش کر رہی ہیں۔ یہ کن لوگوں اور کن قوموں کے کارنامے ہیں۔ انہیں کے جو علوم کا ذخیرہ عملی صورتوں میں لارہے ہیں۔ قدرت کے ہر فعل اور قدرت کی ہر مخلوق میں ایک خاصیت اور ایک مشتتر طاقت ہے لیکن ایسی خاصیت اور ایسی طاقت کا اظہار اُنہیں لوگوں پر ہوتا ہے جو انہیں عملی نگاہوں سے دیکھتے ہیں۔ شعاع اور سا سٹیم بدو دنیا سے ہی موجود ہیں۔ لیکن اون کی حیرت افزا طاقتیں انہیں لوگوں پر کہلیں جنہوں نے اندرونی اور عملی نگاہوں سے آزمایا اور دیکہا۔ ۱۲

اور صنعت یہ بلحاظ ضروریات تمدن ہے۔ روحانی لحاظ سے پہلا سبق تقلید مذہب اور تہذیب اخلاق ہے +

جز بہ محنت نشود پا برہ عشق روان
اشکِ من خون جگر خوردن و دیدن آموخت

مبادی علوم

اصلِ سخن شنو کہ ہمان یک حقیقت است
کز وے ہزار گونۂ محب از آفریدہ اند

اگر یہ سوال کیا جاوے کہ حضرت انسان خاکی بنیان نے موجودہ علوم وفنون کا ذخیرہ
(ا) کہاں سے اور کیوں کر جمع کیا۔
(ب) اور اُنکا سراغ کیونکر پایا۔

تو شروع شروع میں ان سوالون کے جواب دینے میں مجیب کے لئے ضرور دقت اور پیچیدگی ہوگی۔ ایک طرف تو اسکے سامنے صدہا علوم وفنون کا ذخیرہ اور ہزارون معلومات کا سرمایہ ہوگا۔ اور دوسری طرف علوم وفنون کی وہ خارجی اور اندرونی مشکلات اور عقدے ہونگے جن کے ادراک اور حل سے اکثر انسانوں کی عقلیں قاصر اور متعذر ہیں۔ اور بہت سا حصہ ابھی ایسا ہی ہوگا جو بغیر ادراک اور دریافت کے ہے۔ یہاں تک کہ اکثر انسانوں نے انہیں وجوہات سے ادھر توجہ کرنا بھی چھوڑ دیا ہے اور یہ سمجھ لیا گیا ہے کہ اُن کا حل کرنا اور اُن تک صحت کے ساتھ پہنچنا ہر طبیعت کا کام نہیں اور ہر شہب خیال کی وہان تک رسائی مشکل ہے۔ صدہا جید طبیعتیں اور نکتہ رس دماغ اسی پست ہمتی کی بدولت علمی فیوض اور ادراکی برکات سے محروم اور بے بہرہ

رہتے ہیں بعض علوم اور اُن کا علمی نصاب اس قدر دادق ہے کہ ہر دماغ کی وہاں تک رسائی ہونا بہت مشکل ہے۔ خصوصاً وہ طبیعیں اور وہ دماغ جو فطرۃً ہی ایسی محنتوں اور ایسے ادراکات کے موزوں نہیں ہیں۔ ایسی مشکلات[۱] یا تو بذاتہ اُن علوم میں موجود ہوتی ہیں اور یا اُنکے نصاب کے مشکلات کی وجہ سے عاید ہو جاتی ہیں۔

بعض علوم چنداں مشکل اور ادق نہیں ہیں لیکن جن قواعد اور جن نصاب کے مطابق انہیں ایک خاص ترکیب اور تالیف میں لایا گیا ہے وہ مشکل ہیں +

یہ قیاس کیا گیا ہے کہ علم اور معلومات انسان کے غیر ہیں (جو انکا علیم و مدرک ہے) یا وہ اُس دائرہ سے باہر ہیں جس میں انسان متدائر رہکر انہیں دریافت اور حاصل کرتا ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ علم اور معلومات غیر انسان نہیں ہیں۔ بلکہ من وجہ اُس کے عین ہیں۔

مبادی علوم کا وہی دائرہ یا وہی مسکن ہے جسے انسان کہا جاتا ہے یا جس میں انسان بحیثیت انسان ہونے کے محاط اور متدائر ہے +

جس[۲] طرح صوفیاء کرام یا مشتاقانِ علم الٰہی ہمہ از دست کے مسئلہ سے ذات آلہی

---

[۱] بعض علوم بلحاظ اپنے مطالب کے بمقابلہ بعض کے سریع الفہم ہیں اور بعض ایسے ہیں جنہیں خاص خاص دماغ ہی حاصل کر سکتے ہیں اسی خیال سے علوم کی تقسیم مطالب عامہ اور مطالب خاصہ میں کیگئی ہے مطالب عامہ ہر ایک شخص کے دماغ میں سما سکتے ہیں اور ہر دماغ انہیں حاصل کر سکتا ہے۔ لیکن مطالب خاصہ کے واسطے وہی دماغ موزوں اور مخصوص ہیں۔ جن میں قدرتاً نکتہ رسی اور دقیقہ شناسی کا مواد زیادہ رکھا گیا ہے۔ بعض مشکل پسند طبیعیں جداہی ہوتی ہیں یہی وجہ ہے کہ جس طرف کسی کا میلان طبیعت ہوتا ہے اُسی شلخ میں مطالب ترقی کرتا ہے۔ ہر طبیعت ایک جداگانہ مذاق رکھتی ہے اور ہر شخص اپنے مذاق کے مطابق حقایق اور معلومات کا انتخاب کرتا ہے۔

[۲] ہمہ اوست اور ہمہ از دست کا مسئلہ ہر قوم کے اُن اشخاص یا فرقوں میں زیر بحث رہا ہے جو علوم الٰہی کے مشتاق اور دلدادہ ہیں۔ اگرچہ یورپ میں موجودہ طرز تعلیم نے ایسی دلچسپ بحثوں کی کمی کردی ہے اور لوگ الٰہیات سے ہٹ کر مادیات کی طرف زیادہ جانے لگے ہیں مگر ایشیائی حصوں میں ہمیشہ سے یہ مذاق رہا ہے صوفیائے اسلام نے بالخصوص ان مطالب میں بہت کچھ کہا سنا ہے اور ہندوازم میں بھی ان مقاصد کا خوبی کیساتھ ذکر موجود ہے۔ جوگ بششٹ میں بالخصوص ان مطالب پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ ۱۲

کی نسبت ایک لطیف اور بامذاق بحث یا استدلال کرتے ہیں اسی طرح علوم کی نسبت بھی بلحاظ مبادی کے بحث یا استدلال ہو سکتا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ

ا - علم اور معلومات عین انسان ہیں۔

ب - علم اور معلومات کی ہستی ہستیٔ انسان سے مربوط اور وابستہ ہے۔

ج - علم اور معلومات انسان کے غیر ہیں۔

د - انسان علم اور معلومات کا نہ عین ہے نہ غیر ہے۔

جب ہم وجدان پر غور کرتے ہیں تو ہم محسوس کرتے ہیں کہ ہم میں ایک قوت علمیہ قوت مدرکہ مودّعہ یا موجود ہے جب ایک نوزائیدہ اور معصوم بچہ ایک یا مختلف اشیاء دیکھتا ہے۔ تو بہجوم خیالات سے اُن کی جانب ایک خصوصیت سے بامعان نظر غور کرتا ہے اُسکے پیارے پیارے بشرے اور انجان آنکھوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ یہ جاننے کی کوشش کرتا ہے کہ جو شے یا جو اشیا اُس کے پیش نظر ہیں وہ کیا ہیں بچہ کا بنظر تعجب اور بکمال حیرت دیکھنا اس امر کی دلیل ہے کہ اُسے ایک حیرت گھیرے ہوئے ہے۔ یہ حیرت اور یہ تعجب کیا ہے؟ وہی قوت علمیہ۔ جسے فلسفی اصطلاح میں تعجب بھی کہتے ہیں۔

چونکہ معصوم بچہ بوجہ ناپختگیٔ عقل و تجربہ جاننے کے فوری وسایل نہیں رکھتا۔ اس واسطے بادی النظر میں اس کی شکل اور صورت سے حیرت ٹپکتی ہی بچوں پر ہی موقوف نہیں پختہ عقل بھی جب مشاہدہ کرتے ہیں تو اُن کی قوتِ علمیہ اُنہیں فوراً دریافت پر مجبور کرتی ہے صرف فرق یہ ہی کہ ایک بچہ کی قوتِ علمیہ[ع۵۱] بے ضابطہ غور کی عادی ہی۔ اور پختہ عقل انسان ایک

ع۵۱ قوت علمیہ جیسے اذہان سے تعلق رکھتی ہے ویسے ہی حواس ظاہری سے بھی متعلق ہے بہت دفعہ ہمارا علم مزید قوت باصرہ سامعہ شامعہ اور ذائقہ سے تکمیل کو پہونچتا ہے۔ ہم ایک شے دیکھتے ہیں اور ہمیں معلوم ہی کہ یہ فلاں شے ہے اور ہماری قوت باصرہ اُسپر ہمیں اطمینان دلاتی ہے۔ لیکن جب تک ہم اوسے بذریعہ قوت ذائقہ نہ آزمائیں تب تک ہمارا علم مکمل نہیں ہوتا۔ بعض اوقات ہمارا علم صرف ایک ہی قوت کے ذریعے سے مکمل ہو جاتا ہے اور بعض وقت چند مشترکہ قوتوں کے مشترکہ عمل سے تکمیل ہوتی ہے۔ اشیا یا حقائق مذوقہ کی حقیقت نری قوت باصرہ سے ہی معلوم نہیں ہو سکتی قوت ذائقہ کی شرکت بھی لازمی ہے۔ ۱۲

ضابطہ سے کام لیتا ہے۔

قوت علمیہ اور قوت مدرکہ میں ایک عملی فرق ہے قوت علمیہ صرف وقوف اور علم چاہتی ہے۔ لازمی نہیں کہ اوسکے ساتھ کوئی حکم بھی لگایا جائے اور یہ اوس کا ایک طبعی خاصہ ہی جس سے وہ کسی حالت میں باز نہیں رہ سکتی۔ قوت علمیہ کا عمل قوت مدرکہ سے پہلے ہوتا ہے اور قوت مدرکہ کا عمل قوت علمیہ کے بعد شروع ہوتا ہے۔ قوت مدرکہ ایک معلومہ یا جانی ہوئی شے کی نسبت یہ جاننا چاہتی ہے کہ وہ شے باعتبار کیفیت وحقیقت وحقیقت کیا حالت اور کیا وزن رکھتی ہے۔ قوت علمیہ امور محسوسہ اور غیر محسوسہ دونوں کی طالب ہے لیکن قوت مدرکہ بسا اوقات حقائق غیر محسوسہ کا ادراک کرتی ہے یا یوں کہیئے کہ قوت علمیہ کا فرض ادراک کنہ نہیں ہے لیکن قوت مدرکہ کنہ[1] دریافت کرتی ہے +

ہمارا[2] علم الاشیا یا ہمارے معلومات یا تو خارج سے تعلق رکھتے ہیں اور یا ذہن سے ہر صورت یا تو محض علم ہے اور یا معلومات۔ جو کچھہ خارج یا اذہان میں پایا جاتا ہے وہ مندرجہ ذیل حالات سے باہر نہیں۔ یا تو ہم اُس سے۔

(۱) بالکلیت واقف ہیں۔

(۲) یا بالاجمال۔

[1] وجود شے اور کنہ شے دو الگ الگ حالتیں ہیں۔ اوراک وجود شے اوراک احساس کنہ شے کا مستلزم نہیں قوت علمیہ اکثر اوقات دریافت وجود شے تک ہی رہ جاتی ہے ہم یہ تو جان جاتے ہیں کہ یہ سونا ہے یہ چاندی اور یہ پارہ لیکن اس جاننے سے یہ نہیں جان سکتے کہ ان کی امتزاجی نسبتیں کیا کیا ہیں ۱۲

[2] جو کچھہ ہم جانتے ہیں یا جاننا چاہتے ہیں وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ

الف۔ موجود فی الخارج ہے۔

ب۔ اور یا موجود فی القوہ۔

جب تک ہمیں کسی شے کا علم نہو تب تک کسی شے یا حقیقت کو معلوم نہیں کہا جا سکتا گو عدم علم شے کا مستلزم نہیں لیکن بمقابلہ ہمارے فی الوقت اُسے معلوم نہیں کہا جا سکتا موجود اور معلوم میں بہی فرق ہے موجود بحالت معلوم اور عدم معلوم موجود ہے لیکن بحالت عدم علم عرفی معلوم نہیں کہا جا سکتا۔ ۱۲

(۳) یا محض لاعلم۔

ہماری ناواقفیت مستلزم عدم وجود نہیں ہے کیونکہ ہم ان اکثر اشیاء اور حقایق سے ابتک محض لاعلم[۵] یا ناواقف ہیں جو درحقیقت بالقوہ موجود ہیں۔ جو حقایق اور جو علوم ازمنہ سابقہ میں دریافت یا منکشف نہ ہوئے تھے یا اُس زمانہ کی لوگوں کی اسکے متعلق واقفیت بالاجمال تھی باوجود اس عدم انکشاف یا اجمالی ادراک کے اُن کا انفرادی وجود اُس زمانۂ جہالت میں بھی ایسا ہی تھا جیسا اب ہے اور اسی طرح جن جن حقایق اور جن جن کیفیات کا علم ابتک بھی نہیں ہوا ہے اُن کا انفرادی وجود اب بھی موجود ہے اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ کب تک ایسی حالت رہیگی۔ ہم قدرت سے علی قدر مراتب ناواقف ہیں لیکن ضابطہ قدرت سے ہمیں وہ واقفیت نہیں جسے جامع واقفیت کہا جائے۔ جو حقیقت ہمپر منکشف ہوتی ہے اُس کے قانون یا ضابطۂ جزوی سے تو ہم جزوی واقف ہو جاتے ہیں لیکن جو حقیقت ہم سے مخفی ہے اوس کے ضابطہ یا قانون سے محض ناواقف ہیں۔

جب علم کشش۔ علم روشنی۔ فن مسمیرزم۔ فلسفہ۔ قوائے آلیہ سے لوگ واقف نہ تھے اور اوزان امتزاجی کیواسطے کوئی قانون امتیازی مقرر نہ تھا اُس وقت بھی قدرتی دائرون کے اندر یہ حقایق اور یہ طاقتیں موجود تھیں۔ جن زبانوں میں قواعد صرف و نحو اور ضابطۂ منطق اور قانون ہیت منضبط نہ تھے اُن زبانوں میں بھی وہ انفرادی مواد اور اسباب موجود تھے جن سے ازمنہ مابعد میں ان علوم کی تالیف اور ترکیب عمل میں آئی ہے۔ ریلوے تار وغیرہ کے مفردات بدو دنیا سے ہی موجود چلے آتے ہیں۔ سٹیم حضرت آدم کے ساتھ ساتھ ہی دنیا کے پردے پر نمودار ہوا لیکن زمانہ موجودہ میں سٹیم سے جس خوبی اور جس وسعت سے

[۵] بعض لوگون کا خیال ہے کہ انسان توائین قدرت سے بالکلیت واقف ہے یا واقف ہو چکا ہے یا قدرتی حقایق کی وسعت ایک ایسے محدود دائرے میں ہے کہ انسان اُس سے بہ جامعیت واقف ہو سکتا ہے مگر یہ خیال غلط ہے۔ قدرتی دایرہ بدو دنیا سے ہی چلا آتا ہے اگر انسان سب حقایق قدرتی سے واقفیت حاصل کر چکا ہے تو جو حقایق قدرت ازمنہ مابعد میں دریافت ہوئے ہیں وہ ازمنہ اولے کے لوگوں اور مشاہیر سے کیوں مستتر رہے۔ کیا انسانی نسلیں اگلی ایسے کے خیال اور عجز سے ناواقف ہیں؟ ۱۲

کام لینا شروع ہوا ہے وہ ازمنہ گذشتہ میں برائے نام بھی نہ تھا۔ باوجود اس کے بھی یہ کہا جاویگا کہ گو یہ سب مواد مختلفہ بہ صورت موجود جلوہ گر نہ ہوں مگر اپنی حالت قدرتی میں بصورت انفرادی موجود تھے۔

ایک ناظم اور ایک شاعر طبعًا ہی نظم اور شعر کا مذاق رکھتا ہے ایک فلسفی اپنی طبیعت میں ہی فلاسفی کا مذاق پاتا ہے۔ اور خوش مزاج پیدائش سے ہی خوش مزاج پیدا ہوتا ہے۔ سامان نظم۔ مواد شاعری۔ حقایق فلسفیانہ۔ اسباب خوش مزاجی۔ ایک ناظم یا ایک شاعر اور ایک فلسفی اور ایک خوش مزاج کی پیدائش سے پہلے ہی صفحۂ دنیا پر موجود ہوتے ہیں شاعر۔ ناظم۔ فلاسفر۔ سوائے اسکے اور کیا کرتا ہے کہ اُنہیں جمع کر کے ایک خاص ترکیب میں دنیا کے سامنے پیش کرتا ہے۔ اب مجیب ہمارے سوالوں کا یہ جواب دے سکتا ہے کہ علوم اور فنون کا ذخیرہ یا مواد اور انفرادی صورتیں ترکیب اور عرفی تالیف سے پہلے ہی موجود تھیں۔ اُن کے اکثر حصص عیاں تھے اور اکثر مستتر اکثر حصوں کا نسبتی سلسلہ ادنیٰ غور سے دریافت ہو سکتا ہے۔ اور اکثر پوری کوشش اور تحقیق سے انفرادی صورتیں اُسوقت دریافت ہونی شروع ہوتی ہیں جب ضروریات کا سلسلہ معرض بحث میں آتا ہے الضرورت ام الایجاد ضرورت بجائے خود ایک اعلیٰ طاقت اور موثر جذبہ ہے۔ وہ خود بخود قوت علمیہ اور قوت اداکیہ سے کام لیتی اور انہیں تحریک میں لاتی ہے اور اُن نتائج اور مقاصد پر پہنچ جاتی ہے جو اقصیٰ الغایات ہیں +

اِنسان دو قسم کی ضرورتیں رکھتا ہے۔ روحانی اور جسمانی۔ یا معاشی اور معادی۔ دونوں صورتوں میں انسان عروج اور ترقی کا طالب رہتا ہے۔ ان تمام حالات میں یہ کہا جائیگا کہ۔

ا۔ علوم اور فنون پہلے ہی سے انفرادی صورت میں موجود تھے اور موجود ہیں۔

ب۔ انسان نے اُن پر بہ استدلال استقرائی عبور کیا ہے۔

ج۔ انسان طبعی طور پر طالب ترقی و عروج ہے۔

د۔ گو وہ اکثر معاملات میں باوجود باضابطہ کوشش کے رہ بھی جاتا ہے مگر یہ لازم نہیں آتا

کر وہ طالب انحطاط یا تنزل ہے +

علوم بلحاظ اپنی غایات کے مندرجہ ذیل موٹی موٹی قسموں پر تقسیم کیے جا سکتے ہیں۔

(۱) روحانی

(۲) جسمانی

جن لوگون نے روحانیات تک ترقی کر کے عالم ناسوت سے گذر کر اقصائے لاہوت تک رسائی کی ہے اُنہون نے موجودات سے ہی کام لیا ہے۔ روح موجود اور مخلوق تہی معہ اُن خاص صفات اور حقایق کے جو قدرت نے اُسے دے رکھے ہیں۔ عالم ناسوت اور عالم لاہوت بھی موجود تہا۔ نئی بات صرف یہ ہوئی کہ انفرادی صورتوں سے ایک نئی ترکیب اور ایک نئی نسبت پیدا کی گئی اور اُس جدید نسبت سے ایک نیا مقصود نکالا گیا رفتہ رفتہ جسکا نام

مذہب

دھرم

نجات

مکتی

اور اُس سے اُتر کر دوسرا نام اخلاق۔ تہذیب۔ تزکیہ نفس رکھا گیا +

جسمانی شی کے اعتبار سے جسقدر علوم اور فنون مدوّن اور مرتب ہیں وہ بہی روحانی شاخ کی مانند ہی منصہ ظہور میں آئے ہیں تمدنی ضرورتون اور اضطراری حاجات نے یہ تعلیم دی کہ انجاح مطالب اور حصول مقاصد کے لئے ایک ضابطہ زباندانی وضع ہونا لازمی ہے اِس ضرورت نے قومون اور ملکون کی لغتون میں دست اندازی کی اور مختلف زبانیں پیدا ہوتی گئیں۔

اس کے بعد زبانون کے باقاعدہ استعمال اور باضابطہ اطلاق کی ضرورت نے خاص قواعد کے ترتیب کی جانب توجہ دلائی جس سے صرف ونحو کی بنیاد پڑی۔ صرف ونحو کے قواعد کیا ہیں؟ وہی جو عام بول چال میں ٹھیٹھ طور پر مستعمل ہیں۔ اُن میں سے چند برجستہ مکمل طریقے منتخب کر کے اُنہیں اسم۔ فعل۔ فاعل۔ مفعول۔ مضاف۔ مضاف الیہ۔ ضمیر۔ جار۔ مجرور۔ صفت موصوف۔ شرط مشروط کا نام دیا گیا +

یہ وہی حالتیں اور وہی کیفیتیں ہیں جو خاص تدوین اور ترتیب سے پہلے ہی مروج اور مستعمل تھیں صرف فرق یہ ہو گیا کہ ایک خاص ترتیب یا ترکیب سے انہیں خاص علمی اصول سے ممتاز یا موسوم کیا گیا +

جو لوگ اب بھی قواعد صرف و نحو سے بے بہرہ ہیں وہ اپنے روزمرہ مین ان قواعد مدوّنہ اور ضوابط مرتبہ سے برابر کام لیتے ہیں ہان صرفیون یا نحویون کی طرح انہیں اپنے مستعملہ طریقون کے اسمائے علمی سے واقفیت نہیں ہے اگر کوئی پوچھے کہ صرف و نحو کی بنیاد کیا ہے تو کہا جائیگا کہ زبان کے عام استعمال کا خاص قواعد سے مشروط کر دینا اور اُن قواعد خاصہ کا بول چال کے اُن طریقون سے اخذ کرنا جو ایک زبان کے بولنے والون مین عام طور پر مروج ہیں یا جن سے اون کی طبیعین مانوس ہیں +

ہر قوم اور ہر فرقہ بشری میں معاملات اور واقعات پیش آمدہ کی تنقید اور اثبات و ابطال یا صحت و سقم پر قیل و قال کیجاتی ہے۔ ہر معاملہ میں ایک فریق دوسرے فریق سے طالب دلایل ہوتا ہے ہر خرید و فروخت اور ہر عمل باہمی ایک بحث کے بعد قبول یا رد کیا جاتا ہے ان سب انفرادی صورتوں اور حالتون نے چند ایسے قواعد کی ضرورت محسوس کرائی جو معاملات پیش آمدہ اور واقعات مُظہرہ میں ایک ضابطہ سلیم اور قانون تنقیدی ہوں۔ وہ ضابطے اور وہ علمی اصول جو اس غرض سے مرتب ہوئے۔ اُنہیں آخیر میں ضابطہ منطق کے نام سے تعبیر کیا گیا حملیہ۔ شرطیہ۔ جزئی۔ کلی۔ موجبہ۔ سالبہ۔ اگرچہ علمی نام اور منطق کی خاص اصطلاحین ہیں لیکن عام لوگون میں بھی اُنہیں قواعد سے کام لیا جاتا ہے اور دنیا کے کل معاملات اُنہیں ضوابط کی پابندی سے فیصل ہوتے ہیں ہر ایک شخص بجائے خود منطقی ہے لیکن اُسے علمی اصطلاحات یا علمی اسمائے منطق سے ناواقف ہونیکی وجہ سے منطقی نہیں کہا جاتا۔

جب منطق کا وجود نہیں تھا اُسوقت بھی منطقی قانون موجود تھا اسی طرح سائنس بھی کوئی نیا علم نہیں ہے ہر زمانہ اور ہر حالت میں موجود رہا ہے۔ ہر شخص کچھہ نہ کچھہ سائنس جانتا ہے اور اپنی سمجھہ کے موافق اُس سے کام لے رہا ہے۔ ضرورتاً عام ادراکات اور عام تشخیصات سے خاص استدلال کر کے اوسے سائنس کا نام دیا گیا۔ ہر شخص بجائے خود فلسفی ہے

لیکن پھر بھی ہر شخص بوجہ عدم تحقیق علیہ فلسفی کے نام سے موسوم نہیں ہوسکتا عام صورتین
علمی دائرون مین منتقل ہوکر فلسفہ کے نام سے تعبیر کیگئیں۔

علیٰ ہذا القیاس اور علوم اور فنون کی نسبت قیاس کیا جاسکتا ہے اور مان لیا جائیگا کہ

ا - ہر علم اور ہر فن کے مبادیات یعنی مظاہر خود انسان اور انسان کے متعلقات وموجودات مین ہین

ب۔ علوم ہر وقت انفرادی صورت مین موجود تھے اور موجود ہیں اور موجود رہیں گے۔

ج - جو کیفیتیں اب مستتر ہیں وہ کسی دوسرے وقت مین معرض بحث یا معرض اظہار مین آئینگی۔

د - یہ سب کچھہ اُس وقت تک ہوتا رہے گا جب تک کہ یہ کھیل[۱] تمام ہو۔ جن قومون اور جن
لوگون نے مبادی علوم کا راز پا لیا ہے اور جن میں سے خاص طبیعتین اُن کے ادراک
کی طرف متوجہ ہوگئی ہیں اور اس منزل تک پہنچ گئی ہیں کہ۔

علوم کا مظہر خود انسان ہے یا

موجودات تمام علوم پر محیط ہے یا

جو کچھہ موجودات میں پایا جاتا ہے یا خود موجودات ہی علوم یا منبع علوم ہے انہی قومون
کے چیدہ افراد مبادئے علوم تک فائز ہوکر انسانی آسودگیون کی اقصی الغایات تک
پہونچتے اور انسانی ترقیات کے جزو اعظم قرار پاتے ہیں۔ ہمارے ملک مین تعلیم میں دن بدن
ترقی ہو رہی ہے اور طبیعتین نئی دوڑ مین مقابلہ آرا ہیں۔ لیکن یہ ترقی اور یہ ڈور اب تک
طوطے کی تعلیم ہے۔ جو کچھ کسی دوسرے نے بروئے تحقیقات خود لکھہ دیا ہے اسی پر فخر
یا مدار ہے۔ پہلے حکماء یونان تختہ مشق تھے اب یورپ معرض بحث ہے۔ ذاتی تحقیق بہت
کم ہے۔ تعلیم اسی حالت میں سودمند سمجھی جا سکتی ہے جب عرفی تعلیم کے بعد بھی لوگ تقاصد

[۱] جو لوگ میٹریلسٹ ہین وہ اس بات کے قایل نہیں کہ کبھی موجودات کا خاتمہ بھی ہوگا یہ ایک قابل بحث
مسئلہ ہے روحانی اصول اور قواعد کے رو سے جو بنایا گیا ہے اُسے ٹوٹنا ضرور ہے۔ بناوٹ اور شکست دونون
فریق کے نزدیک امر مسلمہ ہے۔ جو چیز بنتی ہے وہ ضرور ٹوٹتی یا فنا ہوتی ہے یہ حالت اور یہ صورت ہم روز جزئیات
میں محسوس کرتے ہیں۔ اس سے قیاس ہو سکتا ہے کہ کسی وقت کلیات یا کلیات کے مجموعہ اعظم میں بھی یہی
حالت ظاہر ہوگی۔ غایت درجہ مغربی فلسفہ کی بنیاد پر ہم یہ کہین گے کہ

عظمٰے کے ادراک اور دریافت پر متوجہ ہوں۔ بزرگان سلف نے اگرچہ مادی ایجادات کی
جانب زیادہ توجہ اور مزید چھان بین نہ کی تھی اور اُس کی خاص وجہ تھی لیکن روحانی مقاصد
کی تکمیل سے اُنہیں کوئی عار نہ تھا۔ اس وقت ہم دونوں جانب سے گھاٹے میں ہیں ایشیائی
حصے بلا اسکے کہ کسی مذہب سے متعلق ہوں روحانی مقاصد کی تکمیل میں مشہور چلے آئے
ہیں اور یورپ کی قومیں زمانہ موجودہ میں میٹریل ضروریات کی طرف زیادہ متوجہ اور مصروف
ہیں۔ لیکن جیسے اب یورپ کی قوموں میں روحانی کمی محسوس ہونے لگی ہے ایسے ہی
ایشیائی حصوں میں بھی یہ کمی اثر دکھائے بغیر نہیں رہ سکتی (خدا وہ دن نہ لائے)

روحانی مقاصد اور روحانی راہوں سے ہم اپنی سرشت کے اقتضاء سے ایک مناسبت
رکھتے ہیں جو گویا ہمارا جدی ورثہ ہے مادی ترقیات کا چسکا از سرِ نو ہمیں یورپین طبیعتوں اور
مغربی دماغوں سے نصیب ہوا ہے۔ جسمانی ضروریات کے اعتبار سے وہ بھی لازمی اور
ضروری ہے۔ مگر محض ضابطہ کی تعلیم سے اوسکا حاصل یا مکمل ہونا مشکل ہے اس کی
تکمیل اور تنقیح اُسی حالت میں ہو سکتی ہے کہ ہم موجودات کے ہر فرد کا مشاہدہ کریں
اور اُن سے وہ نتائج اور وہ جواہر کرید کرید کر نکالیں جو اُن کی ذات۔ اُن کی تہ میں قدرت نے
ودیعت کر دئے ہیں۔ وہی شخص اور وہی قوم علوم اور فنون میں ترقی کرتی ہے جو علوم اور فنون
کی بنیادیں آسمان پر نہیں سمجھتی بلکہ تختۂ زمین پر۔ موجودات ہمارے تمام علوم اور ہماری تمام
ترقیات کا مخزن ہے جو کچھ نکلتا ہے اسی سے نکلتا ہے ضمیر کی روشن آنکھوں سے
دیکھو اور پھر کہو۔ ؎

دل ویران طلب گنج سعادت گر ہوس داری — کہ چغد این خراب آباد اقبال ہما دارد

نوٹ صفحہ ۶۴ مادہ اپنی صورت وجودی دوسری صورت وجودی میں بدلتا ہے اگر ہم اوسی
ہی فنا کے معنی میں تاویل کریں تو نامناسب نہ ہوگا۔ خیر اس کی بابت ہم کسی اور وقت بالاستیفا
بحث کرینگے ۱۲

علم اور عقل

بعض وقت اُن دو طاقتوں یا دو خاصیتوں میں تمیز نہیں کیجاتی جو اپنے بعض افعال یا آثار کے لحاظ سے کسیقدر قریب الافعال اور یکسان واقع ہوتے ہیں۔ انسان ہمیشہ اُن راہوں سے گزرنا چاہتا ہے جو قریب تر اور آسان ہوں۔ لیکن کامیابی کے لئے ضروری اور لابدی ہے کہ وہ آسان راہوں کے ساتھ ساتھ مشکلات کی گھاٹیاں بھی طے کرتا جائے۔ سب لوگ یہ کوشش کرتے ہیں کہ عالم ہو جائیں۔ یا علم حاصل کریں۔ سب لوگ چاہتے ہیں کہ اُن کے علم اور اُن کے معلومات میں ترقی ہو۔ ایک عالم دوسرے عالم کے مقابلہ میں ہمیشہ یہ ثابت کرنیکی کوشش کرتا ہے کہ اُسکا مبلغ علم دوسرے کے مبلغ علم یا معلومات سے زیادہ اور قیمتی ہے۔ والدین اور اُستادوں کی مدام یہی کوشش رہتی ہے کہ اُنکی عزیز اولاد یا شاگرد علمی دوڑ میں کسی سے کم نہ رہیں۔

لیکن بہت کم ایسے لوگ ہیں جو یہ کوشش کرتے ہوں کہ علم حاصل کرنیکے ساتھ ساتھ مابعد میں عقلی کمالات میں ترقی کرنا بھی ایک ضروری مرحلہ ہے۔

ہمیشہ یہی سوال کیا جاتا ہے۔ تم نے کسقدر اور کون کون علم پڑھا۔ اور کب فارغ التحصیل ہوئے کیا کیا ڈگری حاصل کی۔ یہ بہت کم پوچھا جاتا ہے کہ عقلی مدارج میں کہاںتک ترقی کی اور جو ذخیرہ علمی اکٹھا کیا گیا ہے اُس سے کون کون سی عقلی بنیاد رکھی گئی ہے۔ عقل نے اُس ذخیرے میں کیا کچھ تصرف کیا ہے اور اُس تصرف کا نتیجہ کیا ہوا۔ کیا علم علم کی غرض سے حاصل کیا گیا ہے یا کسی اور بالائی یا عارضی غرض سے۔

جیسے دانائی اور بیوقوفی ایک نہیں ہیں۔ ایسے ہی علم اور عقل بھی ایک نہیں ہیں۔ علم اور عقل میں بلحاظ تصرفات اور آثار کے قابل لحاظ بُعد پایا جاتا ہے۔ بعض دفعہ علم اور عقل میں برائے نام بھی کوئی رشتہ نہیں ہوتا +

عِلم دماغ میں رہتا ہے یا دماغ میں نشو ونما پاتا ہے۔ اور وہ ہمیشہ غیر شخصوں یا غیر آثار سے جمع کیا جاتا ہے۔ علم وہ ذخیرہ ہے جسے ساری دُنیا فرداً فرداً جمع کرتی اور ایک دوسرے تک پہنچاتی ہے۔ علم وہ ذخیرہ ہے جو موجودات اور آثارِ قدرت سے ترتیب دیا جاتا ہے۔ عِلم بذاتہ کوئی مستقل طاقت یا ذخیرہ نہیں ہے عِلم کے اجزا ہمیشہ متفرق اور پریشان پائے جاتے ہیں۔ اجزائے متفرقہ اور پراگندہ کا جمع کرنا ایک صورتِ علمی میں ترکیب دینا ہے علم کا کوئی خاص مرکز یا خاص مقام نہیں۔ کوئی نہیں کہ سکتا کہ فلان خاص مقام سے علمی ذخیرہ اکٹھا کیا گیا ہے۔ اور فلان خاص مقام پر اُسکا نشان دیا جاسکتا ہے۔ جب تک ہمیں کسی علم کا علم نہ ہو تب تک نہیں کہا جا سکتا کہ بلحاظ اعتباراتِ انسانی کوئی علم علم ہے۔ علم ہمیں اپنے حاصل کرنیکی خود تحریک نہیں کرتا ہے۔ بلکہ ہم خود بخود اُسکی طرف جاتے ہیں علم[٥١] جیسے ہمیں اپنی جانب تحریک نہیں کرتا ایسے ہی وہ اپنی طرف متوجہ نہیں ہوتا۔ علم باعتبار موجود ہونے اور اپنی ہستی کے کوئی نئی شے یا نئی طاقت نہیں ہے ہر وقت اور ہر آن میں موجود ہے البتہ بلحاظ معلوماتِ انسانی کے معلوم ہونے کے وقت جدید یا نیا کہا جا سکتا ہے۔ بعضون نے کہا ہے کہ طبیعت اور مادے کے باہمی عمل سے احساس یا علم پیدا ہوتا ہے اور وہ دونو بدلتے رہتے ہیں۔ یہ پیدا ہونا بھی وجود[٥٢] سابق کی نفی نہیں کرتا۔ کیونکہ بہت سی کیفیات

---

[٥١] ہر مادہ عِلمی یا موادِ علمیہ یہ تحریک نہیں کرتے کہ اُنہیں کوئی حاصل کرے۔ وہ بذاتہ مستغنی ہیں خواہ کوئی حاصل کرے یا نہ کرے۔ اسیطرح کوئی عِلمی مادہ بذاتہ اپنی جانب بھی متوجہ نہیں ہوتا۔ یعنی بذاتہ یہی ترقی نہیں کرتا۔ علم حاصل کیا جاتا اور ترقی دیا جاتا ہے وہ نہ تو خود بخود حاصل ہوتا ہے اور نہ خود بخود ترقی کرتا ہے۔ یہ کہنا درست نہیں ہے کہ علم بڑھتا یا ترقی کرتا ہے البتہ یہ کہنا درست ہے کہ علم بڑھایا اور ترقی دیا جا سکتا ہے۔ بڑھنے بڑھانے۔ ترقی کرنے ترقی دینے میں فرق ہے۔

[٥٢] وجود سے صرف وہی کیفیت مراد نہیں جو مرئی یا محسوس ہو بلکہ لفظ وجود اُن اشیا پر بھی حاوی ہے بقیہ نوٹ صفحہ ٦٨ پر دیکھیے

موجود ہیں لیکن انسان انہیں نہیں جانتا۔ پیدا ہونے سے یہی مراد ہے کہ انسان نے کوئی جدید تحریک اپنے معلومات میں داخل کی ہے۔

اگر ہم علم کی تعریف کریں تو مختصر طور پر ان الفاظ میں کیجا سکتی ہے۔ کہ علم ایک تصرف واقفیت ہے۔ جن باتوں سے ہم واقف نہیں ہیں اُنسے واقفیت حاصل کرنا ایک علم ہے۔ اور جن سے ہم ابھی واقف نہیں ہوئے ہیں وہ ہمارے دائرۂ علم سے باہر ہیں۔ گو دائرۂ موجودات سے باہر نہیں ہیں عقل علم سے مغایر کیفیت رکھتی ہے خلاف علم کے عقل دلون میں ہوتی ہے۔ اور اپنے ہی خیالات کی جانب متوجہ رہتی ہے۔ علم دماغ میں جگہ لیتا ہے۔ اور اُسکی رسائی صرف وہین تک بس ہو جاتی ہے۔ عقل دلون میں رہکر دماغون اور اعصاب دماغی اور دیگر کل قوائے انسانی میں ضیا اور روشنی پیدا کرتی ہے۔ علم یہ دعوے[۵۲] کرتا یا کرسکتا ہے کہ مین سب کچھ جانتا ہوں۔ اور کوئی شاخ مجھ سے مخفی نہیں رہی ہے۔ لیکن عقل اسکی مدعی نہیں ہے عقل کا یہ قول ہے کہ مین نے جو کچھ جانا ہے بہت ہی تھوڑا جانا ہے اور مین کچھ نہیں جانتی۔ اور ابھی مجھے بہت کچھ جاننا اور موجودہ جامے سے دوسرے جامے میں جانا ہے۔ لیکن جو کچھ مجھے

(بقیہ صفحہ ۶۷) جو غیر مرئی اور غیر محسوس ہیں۔ وجود کے معنے موجود ہونے یا دائرۂ ہستی مین ہونیکے ہیں۔ خواہ مرئی ہو اور محسوس۔ اور خواہ غیر مرئی اور غیر محسوس۔ جو شے دائرۂ ہستی میں نہیں ہے۔ وہ عدم محض ہی۔ اور جو دایرۂ ہستی میں ہو کر ہمارے احاطہ علمی سے باہر ہے وہ بالمقابل ہماری بالفعل موجود نہیں ہی۔ بالقوۃ موجود ہی۔ عدم اور عدم محض مین فرق ہی۔ عدم محض وہ ہی جسکی ہستی ہی نہیں اور عدم وہ ہی جو ہستی تو رکھتا ہی لیکن بالمقابل ہماری نامعلوم یا نایاب ہی۔ اسی اصول پر کہا گیا ہی حقایق الاشیاء ثابتۃ مطلب اِسکا یہ ہی کہ ہر شی بلحاظ اپنی حقیقت کے عدم محض نہیں ہی اگر ہمیں چند حقایق کا علم نہیں ہے تو ہم کسی حالت میں اُنکی نفی نہیں کرسکتے اور ایسی حقایق کا کسی حالت اور کسی زمانے میں عدم محض ہونا ہی ناممکنات سے ہے ۱۲

۵۲ ایک مذہبی بزرگ نے جو یہ فقرہ کہا ہی۔ "العِلمُ حجابُ الاکبَر" اس کے معنے یہی ہیں کہ علم اپنی شان اور اپنی کیفیت پر ہمیشہ غرور اور فخر کرتا ہے جو اُسے اصلی ترقی اور حقیقی روشنی کے حاصل کرنے سے روکتا اور شیخی کی وادیٔ پُرخطر میں لیجاتا اور محروم رکھتا ہے۔ ۱۲۔

جانتا ہے اُسمین سے بہت کچھ بغیر جاننے کے باقی رہجاویگا"

علم میں ذاتی تمیز نہیں ہے اور وہ ایک شے دوسری شے سے ذاتی تمیز کے اعتبار سے جدا نہیں کر سکتا ہے عقل میں ذاتی تمیز ہے وہ مختلف اشیا میں نتایج یا آثار کے اعتبار سے تمیز کرتی اور اُنہیں ترتیب دیتی ہے +

ہم جتنی علمی باتین سیکھتے اور حاصل کرتے ہیں اُنہیں دماغ سمیٹتا جاتا ہے مشاہدہ اور احساس کے ذریعے سے ہم اکثر باتین سیکھتے اور حاصل کرتے ہیں یہ عمل صرف ایک تصرف واقفیت ہی۔ اگر ہم اس ذخیرے سے کچھ کام نہ لین تو یہ ایک فضول اور بیکار ڈھیر ہے اُسمیں شک نہیں کہ یہ ڈھیر ایک قیمتی مصالح ہے لیکن جبتک اُس سے کام نہ لیا جاوے اور عقل اُسمیں دخیل نہ ہو تب تک وہ فضول اور بے سود ذخیرہ ہے۔ ہم جو جو علمی مواد حاصل کرتے ہیں وہ یکسان کیفیت نہیں رکھتے۔ اور نہ اُنکے نتایج ہی یکساں ہوتے ہیں مشاہدہ اور احساس یا قوت علمیہ میں حاصل کرنے اور جاننے کی طاقت تو ضرور ہے لیکن یہ طاقت نہیں کہ اپنے ہی زور سے اُن کی اصلاح بھی کر سکیں۔ علمی محاصل اور علمی ذخائرین بہت سے شعبے محض بیڈول اور ناتراشیدہ ہوتے ہیں جب تک اُنہیں صاف اور سڈول نہ بنایا جاوے تب تک وہ سُودمند نہیں کہے جا سکتے جو چیزیں اور جو معلومات ہم حاصل کرتے ہیں اور جنہیں ہم علمی محاصل سے تعبیر کرتے ہیں اون کیواسطے کوئی معیار ہونا ضروری ہے۔

یہ کہنا کہ خود علم ہی اپنا آپ معیار ہے درست نہیں ہے کیونکہ علم بذاتہ مستقل اور یکجائی طاقت نہیں ہے۔ اُسکی بُنیاد زیادہ تر مشاہدات اور محسوسات پر ہے۔ مشاہدات اور محسوسات اپنے ساتھ کوئی معیار یا محک نہیں رکھتے۔ ہمنے قواعد ورزش سے بصیرت حاصل کی ہم منطق کے قواعد سے واقف ہیں۔ یہ حالت صرف ایک تصرفِ واقفیت ہے۔ قواعد ورزش اور قواعد منطق بذاتہ اپنے آپ معیار نہیں ہو سکتے۔ اِن کا عمل میں لانا جس قوت اور جس طاقت کے ذریعے سے ہوتا ہے وہ اِن کا معیار ہے ایسے معیار کے مقرر یا خاص کرنے میں اختلاف رہا ہے۔ بعض کہتے ہیں۔

الف۔ علم صداقت کا کوئی صحیح معیار نہیں ہو سکتا۔

ب - بعض کا قول ہے کہ علم اور ہر صداقت کا معیار خود انسان ہے۔

ج - بعض کا مقولہ ہے کہ مشاہدہ اور احساس ہی بجائے خود معیار بنجاتا ہے۔

د - بعض نے کہا ہے کہ مشاہدہ اور احساس مین کوئی طاقت نہیں وہ صرف تصرفات ہیں۔ ان سب کا معیار عقل ہے۔

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ علم و صداقت کا کوئی صحیح معیار نہیں ہوسکتا وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ علوم اور صداقتوں کی بنیاد مشاہدات اور احساس پر ہے اور یہ ظاہر ہے کہ مشاہدات اور احساس میں ہمیشہ تبدیلی ہوتی رہتی ہے +

ہر انسان کے مشاہدات اور احساس میں بذاتہٖ بھی کوئی استقلال نہیں ہے اور نہ بالمقابل ہی ایک انسان کا مشاہدہ اور احساس دوسرے انسان کے مشاہدہ اور احساس سے اکثر امور میں مغایرت رکھتا ہے اِس صورت میں نہیں کہا جاسکتا کہ ہمارے علم اور صداقت کا یہ صحیح معیار ہے۔ محض امتیازی طور پر لوگ اپنے اپنے مشاہدات اور احساس کی بنیاد پر امور معلومہ کی تصدیق کرتے رہتے ہیں جو یقینی نہیں ہے ایک انسان جس امر کی تصدیق کرتا ہے دوسرا انسان اُسکی تکذیب۔ حالانکہ دونو تصرفات کی بنیاد ایک ہی ہے اگر کوئی صحیح معیار ہوتا تو اسقدر اختلاف اور تضاد نہ پایا جاتا اور لوگ ایک ہی معیار کے مطابق معاملات کا فیصلہ کرتے۔

جو لوگ خود انسان کو علم اور ہر صداقت کا معیار قرار دیتے ہیں اُن کے عقیدے کا مفہوم یہ ہے کہ انسان جس امر کی تصدیق اپنے واقعات کے مطابق کرنا چاہتا ہے خود ہی کرلیتا ہے۔ ایک انسان کا کسی امر کی نسبت یقین کرلینا بجائے خود ایک معیار ہے۔ اِس صورت میں تسلیم کرنا ہوگا کہ ہر ایک انسان کا معیار صداقت جداگانہ ہے۔ جن امور یا جن واقعات یا خواص کی تصدیق اکثر انسانون نے کردی ہے۔ اُسے مجموعی صداقت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ جن لوگوں نے یہ کہا ہے کہ بجائے خود مشاہدہ اور احساس ہی معیار ہیں اُنکا مطلب یہ ہے کہ ہر مشاہدہ اور ہر احساس کے ساتھ ایک میلان اور ایک توجہ بھی پائی جاتی ہے۔ ہم ایک چیز یا ایک کیفیت کا مشاہدہ اور احساس کرتے ہیں اُس

کے ساتھ ہی ہمارے دل اور ہمارے اعصاب پر ایک اثر ہوتا ہے اور وہ اثر دو حال سے خالی نہیں یا تو ہم اُسکی تصدیق کرتے ہیں اور یا تکذیب - یعنے یا تو ہم اُسے قبول کرتے ہیں یا رد - پس یہی حالت بجائے خود ایک معیار ہے۔

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اِن سب کا معیار عقل ہے وہ اسطرف گئے ہیں کہ ہماری تمام کیفیات معلومہ اور حالات محسوسہ فی نفسہ کوئی طاقت اور کوئی قوت نہیں رکھتے وہ محض ایک ذخیرۂ علمی یا تصرفِ واقفیت ہیں انہیں معیار قرار دینا قوتِ عقلی کی نفی کرنا ہے اِس گروہ کے خیال میں جو لوگ علم اور صداقت کا کوئی بھی معیار قرار نہیں دیتے وہ بہ نسبت دوسرے فرقوں کے سخت غلطی پر ہیں - اسمیں کچھ شک نہیں کہ مشاہدات اور طاقتِ احساس میں علے قدر مراتب اختلاف اور امتیاز ہے - اور اُن کا ایک ہی پیمانے پر ترتیب پانا مشکل - لیکن اِس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اُن کے سوائے کوئی اور قوتِ مدبرہ یا مرتبہ نہ ہو +

غذا ایک کیفیت ہے جو انسان مختلف طریقوں سے استعمال کرتا ہے قوتِ غاذیہ اُسے قبول کرتی ہے - اور قوت مدبرہ یا نامیہ اُسے اپنے طریق اور اپنے اصول پر لاکر نشو و نما بخشتی ہے - کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ قوت غاذیہ یا قوت نامیہ اور قوتِ مدبرہ اِنسان میں نہیں ہے اسی طرح مختلف علمی مشاہدات اور احساس ایک غذا ہیں اور اُنکی قبول کرنے اور ترتیب دینے کے واسطے بھی ایک اور قوت ہے +

یہ کہنا کہ اِس قوت کی کیفیت یا مقدار عمل میں بمقابلہ ایک دوسرے کے فرق پایا جاتا ہے مستلزم نفی اسکا نہیں ہو سکتا ہے - کیفیات کا مختلف مقادیر میں ہونا قدرتی قوانین کا خاصہ ہے اور اسمیں ایک بڑی حکمت [۱/۵] ہے - ہر شخص کی ذات میں مشاہدہ اور

۱/۵ اگر مقادیر کیفیات یا قوائی میں اختلاف نہ ہوتا تو لازم آتا کہ ہر شخص یا ہر وجود ایک ہی حالت میں رہے ہر شخص یا ہر وجود کا ایک ہی حالت میں رہنا اُس غرض کے منافی ہے جو قدرتی قوانین کی ترتیب اور مفہوم سے آشکارا ہو رہی ہے - قدرت چاہتی ہے کہ ہم بڑھیں الا ترقی کریں اور ایک دوسرے کے آگے نکل جاویں - اگر مقادیر میں فرق نہ ہو تو یہ مدعا حاصل ہونا مشکل ہے - ۱۲-

احساس کے سوائے ایک اور قوت بھی پائی جاتی ہے۔ جو ایک کو دوسرے سے تمیز دیتی ہے۔ یا یون کہو کہ ہر شخص ایک ہستی رکھتا ہے یا ایک نفس ہر شخص کہتا ہے۔ میں ہون۔ میں کہتا ہون۔ میں جانتا ہون یہی قوت ہے جو ایک کو دوسرے سے تمیز دیتی ہے۔ اِسے ہی نفس ناطقہ یا عقل کہتے ہیں اور یہی اُن تمام موادین تمیز اور تفریق کرتی ہے جو ہمارے مشاہدے اور احساس کی کمائی ہے۔ علم باعتبار اپنی کیفیات کے دو قسم پر ہے علم مظاہر۔ علم حقیقت +

علم مظاہر متعلق ہے مشاہدات اور احساسات کے مشاہدہ اور احساس مظاہر پر ہی ختم ہو جاتا ہے لیکن علم حقیقت علم مظاہر سے ہی شروع ہوتا ہے جس طرح یہ کہا جاتا ہے المجاز قنطرۃ الحقیقۃ اسیطرح یہ بھی کہا جاویگا۔ المظاہر قنطرۃ الحقیقۃ جو لوگ مظاہر چھوڑ کر شروع سے ہی حقایق کیجانب رجوع لاتے ہیں وہ اُن راہوں سے دور ہٹ جاتے ہیں جو منزلِ مقصود تک جاتی ہیں۔ مشاہدہ اور احساس مظاہر تک جاکر اپنا کام اُس قوت کے سپرد کردیتا ہے جو اُن راہون سے واقف ہے۔

اکثر حکما کا قول ہے کہ علم ماہیت اور حقیقت اشیا محال ہے۔ مظاہر کے عوارض اور حقایق تک تو ہم پہنچ سکتے ہیں لیکن ماہیت اور حقیقت اشیا تک پہنچنا محال ہے۔ اِس سے ہم انکار نہیں کر سکتے کہ حقایق الاشیاء ثابتۃ ہان اُس صورت میں کہ جب ہم بھی سوفسطائیوں کی طرح وجود عالم سے منکر ہوں۔

ایسی بحث میں دراصل بحث مقدم یہ ہوگی کہ ماہیت یا حقیقت اشیاء سے مراد کیا ہے۔ اور وہ کیا کیفیت ہے جس تک ہم باعتبار ایک حقیقت کے نہیں پہنچ سکتے ہماری رائے میں ماہیت یا حقیقت سے غایت شے مراد ہے۔

غایت شے یا حقیقت شے دو جہتین رکھتی ہے۔ مقرون المظاہر۔ اور مرفوع المظاہر یا فوق المظاہر۔

یعنے کچھ حصہ اُسکا مظاہر سے مقرون ہوتا ہے۔ علم مظاہر کے ساتھ ہی اُس کا علم بھی ہو جاتا ہے احساس روشنی مظاہر مین سے ہے۔ اور روشنی کی رفتار جو منجملہ

حقیقت روشنی ایک حقیقت ہے۔ مقرون مظاہر ہے۔ روشنی کا علم مستلزم ہے
کہ ہم کسی وقت اُسکی حقیقت رفتار سے بھی آگاہ ہوسکین۔

یہ بحث یا یہ علم کہ روشنی کیونکر پیدا ہوتی اور کن اسباب پر اُسکا قیام اور ثبات ہے
اور اُسکی تیزیٔ رفتار کے علمی اسباب کیا کیا ہیں ایک ایسی حقیقت ہے جو گویا مرفوع المظاہر ہے
ہم حقایق مقرون المظاہر تو تجربہ اور خوض وفکر سے جلد تر حاصل کر سکتے ہیں لیکن حقایق
مرفوع المظاہر سے ہر شخص بہ آسانی واقف نہیں ہو سکتا۔

ہم جانتے ہیں کہ انسان میں ایک نفس ناطقہ یا عقل یا روح ہے۔ عام اِس سے
کہ نفس ناطقہ یا عقل اور روح کی بابت ہم کیسی ہی بحث کریں مگر اس قسم کی ایک
طاقت سے انکار نہیں ہو سکتا۔ باوجود اِس کے ہم ابتک بالکلیت یہ نہیں جان سکے
کہ روح کی حقیقت اور ماہیت کیا ہے۔ زید یہ تو کہتا ہے۔
مین ہوں۔ میں کرتا ہوں میں جانتا ہوں۔ لیکن اس سے واقف نہیں ہے کہ میں
کی ماہیت غامضہ کیا ہے۔ اگر اِن معنون مین یہ کہا جاوے کہ ہم ماہیت اشیا سے
لاعلم رہتے ہیں تو شاید درست ہوگا۔ لیکن یہ کہنا کہ ہم اشیا کے ہر قسم کے علم سے بے
بہرہ ہیں نادرست ہے۔ جو جو کیفیتن انسان نے ابتک دریافت کی ہیں اور جن مراتب
تک اُسکی رسائی ہوئی ہے وہ سب حقایق ہیں۔ اگر ہم ہر قسم کے علم سے عاری ہوتے
تو موجودہ نتایج کا مرتب ہونا مشکل تھا یہ علمی صورتین ثابت کرتی ہیں کہ ہم ہر قسم کے
حقایق سے بے بہرہ نہیں ہیں اور ہمارا بعض ماہیات سے لاعلم ہونا اس بات کا
موجب نہیں ہے کہ کل کیفیات سے ہی بے بہرہ یا لاعلم ہوں۔ قدرت نے
ہمیں جس جس قدر قوتِ ادراک اور تمیز دے رکھی ہے اُسکے موافق ہم انکشافِ
حقایق میں کامیاب ہوتے ہیں۔ اکثر کیفیات بجائے خود اِس قسم کی ہیں کہ دراصل
اُنکا انکشاف ضابطۂ قدرت کے مطابق اُسی حد تک ہونا تھا جسقدر کہ انسان کر چکا ہے
برقی طاقتوں کا جسقدر ادراک ہو چکا ہے۔ اور جسقدر ابھی اور باقی ہے وہ اُسی حد
میں رہیگا جو انسانی ادراک کے مناسب اور موزون ہے۔ ابتک یہ مزعوم ہے کہ

اگر ہم کرۂ نار یا کرۂ ہوا میں بلا کسی مزید سامان حفاظتی کے داخل ہو جاوین تو جان بری مشکل ہے اِس سے ثابت ہے کہ جس مقدار پر کام لیا جا رہا ہے وہی یا اُس کے قریب قریب ہمارے مناسب حال ہے۔

علم کے تین درجے ہیں۔ علم الیقین۔ عین الیقین۔ حق الیقین۔

اکثر کیفیات کا علم تینوں حالتوں میں ہوتا ہے اور اکثر کا علم صرف پہلی دو حالتوں میں ہی ختم ہو جاتا ہے۔

طاقت برقی یا نار کی بابت گو ہمیں ہر سہ یقین کی حالت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن حق الیقین کی حالت بمقابلہ پہلی دو حالتوں کے کچھ اور حقیقت رکھتی ہے۔ برقی طاقت سے ہم کام لیتے ہیں۔ اور اسکی کیفیات کا علم بھی ہے مگر جو کچھ ابتک حاصل ہوا ہے بمقابلہ حق الیقین کے اُسے جزوی یا غیر مکمل ہی کہا جاویگا۔ بہت سی ایسی حقیقتیں ہیں کہ اُن کا حق الیقین حاصل کرنا خود حاصل کرنیوالے کے واسطے موجب زوال ہے۔ موت یقینی ہے لیکن جو شخص اس خواہش سے کہ وہ کیونکر واقع ہوتی ہے۔ خودکشی کر لے ایک ایسی تحقیقات ہے جو خود محقق کے واسطے کوئی فائدہ نہیں رکھتی مرنے کے بعد محقق کچھ نہیں کہہ سکتا کہ درحقیقت موت کی یہ حقیقت ہے۔ اسیطرح اور حقیقتیں بھی ہیں جو حق الیقین کے درجے پر آکر خود محقق کے مناسب حال ثابت نہیں ہوتین۔ پس بہت سے حقایق کی ماہیتون کا غیر مکمل رہنا ہی انسان کے لئے فائدہ مند ہے۔ چونکہ علم اور عقل ایک رشتے سے وابستہ نہیں ہیں اسواسطے جب یہ کہا جاتا ہے کہ "ضروری نہیں کہ کوئی عالم عقیل بھی ہو" تو اسکی صداقت میں کوئی شک نہیں رہنا چاہئے۔ چونکہ علم صرف دماغ سے متعلق ہے اور وہ عقل کیواسطے ایک زاید یا اضافی مصالح ہے۔ اسواسطے لازمی نہیں ہے کہ علم جتنا عقل بھی پیدا کر سکے کبھی کبھی جو یہ کہا جاتا ہے کہ یہ عالم بیوقوف ہے تو اِسکا منشا یہ ہی ہوتا ہے کہ علم کا حاصل کرنا مستلزم عقل نہیں ہے +

علم عقل سے روشنی اور تربیت پاتا ہے اور اس کی مناسب شہرت یا نشو و نما کا

باعث ہوتا ہے۔ علم عقل کے مقدار قدرتی میں کچھ بیشی نہیں کرتا لیکن عقل کی رفتار کیواسطے ایک وسیع میدان مہیا کرتا ہے۔ عقل علمی پودون کو باترتیب لگاتی اور برموقعہ رکھتی ہے اور اُنسے وہ نتایج نکالتی ہے جو اُسکی ترین مخفی اور مستتر تھے۔ علم متفرق اجزا میں آتا اور پراگندہ ٹکڑون میں جمع کیا جاتا ہے۔ عقل اُن سب اجزا اور ٹکڑون کو ایک ضابطے کی صورت میں مرتب کر کے ایک خصوصیت بخشتی ہے اور اُن میں خصایص کے اعتبار سے تمیز کر کے دکھاتی ہے۔

جسقدر کوئی چاہے اُسی قدر علم حاصل کر سکتا ہے یہ صرف ایک تصرف واقفیت ہے اِسکے واسطے صرف کوشش اور محنت شرط ہے۔ لیکن عقل اُسیقدر رہتی ہے جس قدر کہ قدرت نے بخش رکھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک پایہ کے عالم باوجود یکسان محنت اور کوشش کے بھی ایک ہی پایہ کے عقیل نہیں ہوتے علم ہیئت ریاضی۔ فلسفہ۔ میں سب کو یکسان تعلیم دیجاتی ہے اور ایک ہی کورس اور نصاب تعلیم ہوتا ہے مگر ترتیبی نتایج کے اعتبار سے سب کی حالت یکسان نہیں ہوتی۔ علوم محصولہ کا استعمال اور استخراج نتایج عقل کے متعلق یا عقل کے محتاج ہے چونکہ وہ ہرایک میں متفاوت ہے اِسواسطے یکسان نتیجہ نہیں نکلتا۔ اس میں بحث ہے کہ آیا۔

الف۔ عقل کی مقدار میں کمی بیشی ہو سکتی ہے۔

ب۔ یا اپنے اصل انداز پر ہی رہتی ہے۔

اکثر کا اخیر رجحان اسطرف ہے کہ قدرتی انداز سے عقل نہ بڑھتی ہے اور نہ کم ہوتی ہے البتہ بیرونی حجاب یا بواعث سے اُس میں کدورت آجاتی یا زیادہ تر روشن ہو جاتی ہے۔ عقل کی ترقی سے یہی مراد ہے کہ اُسے اپنے اصلی انداز پر رکھا گیا ہے یا اصلی مرکز پر قایم ہے جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلان کی عقل زایل ہو گئی ہے تو اُسکا یہ منشا، نہیں ہونا چاہیئے کہ عقل دراصل زایل ہی ہو گئی ہے۔ منشا اُس کا یہ ہے کہ وہ کام کرنے اور ادراک تامہ سے رہگئی ہے جو بیرونی بواعث خارجہ کا

اثر ہے جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلان کی عقل بڑھگئی ہے تو اُسکا منشا یہ ہوتا ہے کہ اپنی حالت مین قایم ہے +

بعض وقت چونکہ ہمارے علمی محاصل غیر مکمل اور ناقص ہوتے ہیں اسواسطے عقل صحیح نتایج نہین مرتب کرتی اور ان مطالب پر نہیں فایز ہوتی جو اُسکے لایق منصب ہیں۔ ہم جو کچھ مشاہدہ یا احساس کرتے ہیں۔ اور جو کچھہ ہم جانتے ہین بیشک یہ ایک بڑا قیمتی سرمایہ ہے لیکن اُسوقت تک یہ کوڑی کا بھی نہیں جبتک عقلی صراف اور تیزی نقاد کی ٹکسال سے ہوکر نہ نکلے۔ علمی سرمایہ اُس حالت میں عقل کے ذریعے سے ترقی کرتا اور عمدہ تربیت پاتا ہے جب عقل سے اُن مراحل میں کام لیا جاوے۔ جو اسکے واسطے مخصوص ہیں۔ عقل بعض وقت خود دست انداز ہوتی ہے اور بعض وقت بالکل الگ تھلگ رہتی ہے۔ جس طرح ہم علم حاصل کرنیکی کوشش کرتے ہیں اور اس فقرہ پر عمل کرتے ہیں۔ اطلبوا العلم ولو کان فی الصین۔ اسی طرح ہمیں عقل کیطرف بھی جانا چاہیئے۔ گو علم کیطرح عقل ہم سے دور نہیں ہے لیکن اس امر کی محتاج ضرور ہے کہ ہم اُس سے کام لین اور اُسکی طرف توجہ کرین۔ کچھ شک نہیں کہ عقل خودبخود ہی کام دیتی ہے۔ لیکن خاص توجہ سے اپنے کمالات میں اور بھی ترقی کرتی ہے اور اُس اندازہ تک پہنچ سکتی ہے جو اُسکی ذات میں قدرتاً ودیعت کیا گیا ہے۔

——— ارسطو کے خیال مین عقل کی دو حالتیں یا دو قسمین ہیں **عقل فاعلہ** اور **عقل منفعلہ**۔ عقل فاعلہ وہ ہے جو محض کلیات کی مدرک ہے۔ یہ بحث کہ فلان عقل محض کلیات کی مدرک ہے اور فلان جزئیات کی فلان فاعلہ ہے۔ اور فلان منفعلہ ایک زاید موشگافی ہے عقل اگرچہ بلحاظ انداز اور معیار کے تو تفاوت ہے لیکن منقسم نہیں ہے جو عقل کلیات کا ادراک کرتی ہے وہی جزئیات کی بھی مدرک ہے بعضوں نے تو یہانتک کہدیا ہے کہ کوئی عقل بھی براہ راست کلیات کا ادراک نہیں کرتی ہے۔ ہر عقل پہلے جزئیات کا ادراک کرتی اور پھر کلیات پر پہنچتی ہے۔

ہماری غایت

ہم جس مجموعۂ عالم میں رہتے ہیں یہ چند مختلف اجزا سے مرکب ہے۔ اُن چند اجزا میں ہم بھی شامل ہیں۔ گو اُن چند مختلف اجزا کا علم کافی ہمیں ابتک نہ ہوا ہو مگر خود ہماری ذات ہی ہمیں وجدانی طور پر یقین دلاتی ہے کہ جیسے ہم اس مجموعۂ عالم میں موجود ہیں ایسے ہی اور اجزاء عالم کا وجود ہے۔

اِس علم کے ساتھ ہی ہمیں یہ بھی علم دیا گیا ہے کہ اِن سب اجزاے عالم کی ترکیب اور تالیف مختلف اسباب سے مربوط اور وابستہ ہے۔ اور یہ اسباب مختلفہ بجائے خود اِس مجموعۂ عالم کے ترکیبی اجزا ہیں۔ عالم اسباب ہمیشہ متغیر ہے۔ اور جو تغیرات بوجہ تغیر اسباب وقوع پذیر ہوتے ہیں وہ کُل اجزاے عالم پر مساوی اور محیط ہوتے ہیں۔

تغیر اسباب سے حالات اور معلومات میں تغیر ہوتا ہے لیکن غایات یا تبع غایات میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ گو معلومات اور حالات میں ایک تناسب ہے اور معلومات کے تغیر سے حالات میں بھی تغیر آجاتا ہے۔ یا یہ کہ اکثر صورتوں میں حالات معلومات کے تابع ہیں یا یہ کہ معلومات حالات پر محیط اور متحد [illegible] ہیں۔ مگر باوجود ان حالات کے غایات یا تبع غایات میں کوئی معتد بہ فرق نہیں آتا۔

قدرت نے قانون خلقت کی پابندی سے ہر ایک نوع اور ہر ایک شخص میں ایک غایت یا تبع غایت رکھدی ہے۔ کوئی سی نوع لے لو وہ دو حال کو خالی نہ ہوگی یا بذاتہ خود اپنی آپ غایت ہوگی یا تبع غایت۔

غایت سے مراد انتہائے شئے ہے۔ جو اشیاء بذاتہم مفید یا مکمل ہیں وہ اپنی غایت آپ ہیں اور جو بذاتہم مفید نہیں ہیں۔ بلکہ دیگر غایات کے استحصال کا ایک ذریعہ ہو کر مفید ثابت ہوتی ہیں وہ تبع غایت ہیں۔ اور دوسرے الفاظ مین یہ کہ ایک آلہ یا وسیلۂ غایات ہیں۔

یہ زیر بحث ہے کہ آیا انسان اپنی غایت آپ ہے یا تبع غایت ہے۔ ایسے حکیم او رفلاسفر بھی ہیں کہ جنھوں نے انسان کو تبع غایت تسلیم کیا ہے۔ اور ایسے بھی ہیں جنکی رائے میں انسان اپنی آپ غایت ہے۔ جو لوگ انسان کو تبع غایت تسلیم کرتے ہیں۔ وہ اپنے دعوے کو صرف تمثیلی دلائل سے ہی ثابت کرتے ہیں یقینی اور قطعی براہین سے ابتک ثابت نہیں کر سکے

اجزاے عالم میں دو ہی قسم کی حالتیں پائی جاتی ہیں۔

الف۔ جو بذاتہ مفید ہیں۔

ب۔ جو حصول یا اکتساب افادات کا ذریعہ یا آلہ ہیں۔

جس وجود یا جس تشخص کو ذہنی قوائے دے گئے ہیں وہ بمقابلہ اُس وجود یا اُس تشخص کے مفید ہونے کا زیادہ تر مستحق ہے کہ جسے ایسی ذہنی طاقتیں نہیں دی گئیں۔ تمام اجزاے عالم میں سے ایک نوعِ انسانی ہی ایسی شریف اور ممتاز نوع ہے کہ جسے یہ نعمتیں اور خوبیان خصوصیت سے عطا کی گئی ہیں اِن امتیازات اور اِن خوبیون کی وجہ سے نوع انسان بذاتہ مفید ہے۔ اور باین وجوہات اُسکے حق میں یہ فیصلہ دینا کہ وہ اپنی غایت آپ ہے۔ کوئی مبالغہ اور ناانصافی نہیں۔ اِس خاص نوع کے سوا اور جسقدر انواع یا اجزا ہین اُنھیں نہ تو بالعموم ذہنی امتیازات حاصل ہیں اور نہ اُنمین کوئی ایسی خصوصیت پائی جاتی ہے۔

اگر ہم یہ سوال کرین کہ تمام افراد یا اجزائے عالم مین سے کون جزو اپنے صانع کی عظمت اور شان کو ظاہر اور ثابت کرتا ہے اور کون نوع اُس

ذاتِ احدیت وصمدیت سے رابطۂ عبودیت کا اظہار کر کے اُسکی قدوسیت کا اعلان کرتی ہے۔ تو بلا کسی اعتراض کے کہا جائیگا کہ وہ نوع صرف انسان ہی ہے۔ انسان اپنے نادر قواے کی تکمیل اور تہذیب سے اپنے بنانے والے قادرِ مطلق کی خالقیت اور ربُوبیت کو عالم و عالمیان پر ظاہر اور ثابت کرتا ہے اور اپنی ذات کو اِس جلوۂ احدیت کے واسطے آئینہ سان دکھاتا ہے اگرچہ انسان بحیثیت ایک مخلوق کے اظہار شان آلہی کی خاطر ایک آلہ یا ایک آئینہ ہے تو بھی بمقابلہ دیگر اشیا ر کسے ایک غایت ہے۔

انسان کے سوائے اور جسقدر انواع یا اجزائے عالم مین وہ اگرچہ صانع کے آثار اور علت العلل کے پاک قوانین کا مظہر ہیں۔ اور زبان حال سے وجود احدیّت پر شاہد۔ لیکن با این ہمہ وہ ایک آلہ ہیں۔ اُن کے ذریعے سے ذاتِ احدیت پر استشہاد ہوتا ہے نہ کہ عرفان۔ اور استشہاد اور عرفان مین ایک باریک فرق ہے +

نوع انسان بذاتہ عارف اور شاہد ہے اور دیگر مخلوق محض شاہد یا ذریعۂ شہادت۔ یہ امر یقینی ہے کہ انسان بالطبع اپنی غایت آپ ہے۔ لیکن چونکہ اُسکی ذات سے اور عوارضات بھی لاحق ہین اسواسطے اُسے اِس خاصے کے سمجھنے اور کام مین لانے سے کبھی کبھی مزاحمت ہوتی ہے۔ اور اِن حالات میں وہ محض ایک آلے کی صورت میں رہجاتا ہے۔ قدرت نے انسان کو دُنیا مین ایسے عوارض کے دائرے میں رکھدیا ہے کہ وہ ایک پوری محنت اور تردد کے بعد ہی اپنی غایت آپ کے مرکز پر فائز ہوتا ہے۔

عوارضات کے حایل ہونے کی وجہ سے انسان مطلق فائدہ حاصل کرنے کے بجائے اضافی فائدہ حاصل کرنے کی زیادہ کوشش کرتا ہے۔ اور اُن مدارج اور منازل سے محروم رہجاتا ہے جو اُسکے شرف نفس کا موجب ہیں۔

انسان کی مطلق غایات دو ہیں۔

الف - تکمیل۔
ب - تفریح۔
تکمیل سے یہ مراد ہے کہ تمام قوتون کو خواہ جسمانی ہون خواہ روحانی ذہنی ہون یا اخلاقی - ایک باقاعدہ اور مکمل عمل میں لاکر روشن اور مضبوط کیا جائے اور اُس اقصائے کمال تک پہونچایا جائے جو اُس کی خلقت سے منوی ہے +
تفریح سے یہ منشاء ہے کہ وہ تمام خوشگوار تاثیرات جو ہمارے بطن ذہن سے پیدا ہو سکتے ہیں اور جنکا حدوث ممکن ہے رفتہ رفتہ ہمارے قبضۂ قدرت اور تصرف میں آتے جائیں اور ہمیں اُنکا حاصل کرنا کسی طرح سے بھی مشکل نہ ہو۔
انسانی تکمیل اور تفریح کو گو جداگانہ فقرون مین بیان کیا گیا ہے لیکن در اصل اُنکا نتیجہ اور اصول ایک ہی ہے اور اس لحاظ سے وہ ایک ہی شئے یا ایک ہی غرض ہیں - یا یون کہیے کہ تفریح در اصل انسانی تکمیل کا نتیجہ ہے جب انسان اپنے آپ کی تکمیل کر لیتا ہے - تو تفریح خود بخود حاصل ہو جاتی ہے جب تک تکمیل نہو تفریح حاصل ہی نہیں ہوتی - تفریح قوتون اور طاقتون سے متعلق ہے اور انسانی قوتین اُسوقت تک ٹھیک طور پر کام نہیں دیتین - جب تک کہ انھیں باقاعدہ کام مین نہ لایا جائے - قوتون کے ساتھ ہی ایک قانون اور ایک قاعدہ بھی دیا گیا ہے - اُس قانون یا ضابطے کا چھوڑ دینا اور اُسپر عمل نہ کرنا بیقاعدگی اور بے ضابطگی ہے - اور اُس حالت میں قویٰ کی باقاعدہ ورزش میں فرق آجاتا ہے اور انسان بجائے تفریح اور خوشی کے غم واندوہ اور مایوسی میں گرفتار ہو جاتا ہے +
یا مطلق فوائد کو چھوڑ اضافی فوائد کو مقدم سمجھنے لگتا ہے جو عموماً سچی خوشی کا باعث نہیں ہوتے - یہ تسلیم کر کے کہ اضافی فوائد بھی ضروری ہیں - لیکن اُنکی

تے ہیں مطلق فوائد سے دست بردار ہو جانا دراصل غایت انسان کو کھو دینا ہے
اضافی فوائد اور اضافی کامیابیاں خارجی اور اضافی امور سے زیادہ تر متعلق اور
مربوط ہیں - اور اُنکا قیام بھی اضافی ہوتا ہے - لیکن جو مطلق فوائد ذہن سے وابستہ
ہیں - اور اُنکا قیام اور اثر بھی ذہن کیطرح حقیقی اور باطنی ہے - ذہنی طور پر جو کچھ
تفریح حاصل ہو سکتی ہے وہ اضافی طور پر مشکل ہے جیسے لازمی اور عارضی میں
فرق ہے ایسے ہی مطلق اور اضافی میں فرق ہے +

ایک فلسفی کہتا ہے کہ اجزاے عالم میں سے جزو انسان سے اور کوئی جزو
افضل نہیں اور انسان میں کوئی شے نفس ناطقہ سے بزرگ ترین نہیں - نفس
ناطقہ اور ذہن میں ایک باطنی نسبت ہے - بعض نے نفس ناطقہ اور ذہن کو ایک
ہی تسلیم کیا ہے اور بعض نے ذہن کا مظہر کہا ہے - خیر کچھ بھی ہو ذہنی اجتہادات
اور ذہنی تصرفات ہماری تکمیل اور ہماری تفریح کا جزو اعلےٰ ہیں - گو
ہمارے اذہان اضافی تصرفات اور اجتہادات سے بھی خالی نہیں ہیں لیکن
وہ بمقابلہ ذہنی واقعات کے بہر حال اضافی ہیں - ذہن میں ایک فوری اور لگاتار
طاقت ودیعت کی گئی ہے - عام اِس سے کہ اُس فوری اور لگاتار طاقت
کا وزن کسی قدر ہو - لیکن کوئی ذہن اُس سے خالی نہیں ہوتا - ذہن ہر ایک
شے اور ہر ایک جزو کے حاصل کرنے کی طبعی طاقت رکھتا ہے اور چاہتا ہے
کہ جو جو قوتیں اُسکے تابع کی گئی ہیں اُنکو اُسکے ذریعے سے جلا اور مزید طاقت حاصل
ہوتی رہے - اِس عمل کا نام تکمیل ذہن یا تکمیل قواے ہے - اور اِسی کے بعد
وہ خاص حالت حاصل ہوتی ہے جسے دوسرے الفاظ میں خوشی یا تفریح
کہا جاتا ہے +

ذہن اور علم کو ایک قرار دینا ٹھیک نہیں ہے - علم سے مفہوم فقط تصرف
واقفیت ہے - اور چند پریشان خارجی حالتوں کا حصول یا اجتماع - ریاضت ذہنی
سے وہ پاکیزہ تصرفات اور قائم بذاتہ مشاغل اور روشن ادراکات مراد ہیں جو اعلےٰ

قویٰ کی ورزش سے حاصل ہوتے ہیں اور جو برابر ترقی کرتے جاتے ہیں یہانتک کہ اُن مراتب علیا اور مدارج کاملہ کو حاصل کر لیتے ہیں جن کا اضافی صورتوں میں نشان بھی نہیں ملتا +

ہمیں ذہنی تکمیل اور تفریح کے اعتبار سے اضافی تکمیل اور اضافی تفریح کو فراموش نہیں کرنا چاہیئے - لیکن ابتک کوئی ایسی وجہ نہیں نکلی کہ اضافی تکمیل اضافی تفریح کو ذہنی تکمیل یا ذہنی تفریح کا مدمقابل یا مُثنّیٰ کہا جائے - اکثر اذہان اضافی مساعی اور تصرفات میں منہمک ہوکر ذہنی تصرفات اور مدرکات سے بالکل دُور جا پڑے ہیں گو اضافی طور پر اُنہیں دائرۂ تکمیل اور تفریح میں شمار کیا جا سکے - لیکن مطلق تکمیل یا تفریح نہیں کہی جا سکتی -

مطلق تکمیل اور مطلق تفریح اسی حالت میں حاصل ہو سکتی ہے کہ جب ذہن کی تکمیل کیجائے - اور ذہن کی تکمیل اُسیوقت ہوگی جب اِنسان خود اپنے تئیں آپ تعلیم دے -

ہم استادوں فاضلوں کاملوں سے بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں - اور سیکھتے ہیں لیکن اِس تعلیم و تعلم میں اضافی حصہ زیادہ ہوتا ہے - ہم بیشک کامل بھی ہو جاتے ہیں اور خود بھی استاد بنجاتے ہیں مگر اپنی تعلیم خود یا اپنی تکمیل ذاتی کے فائدوں سے نسبتاً محروم رہتے ہیں - علم بڑھتا جاتا ہے یا تصرّف واقفیت زیادہ ہوتا جاتا ہے - لیکن ذہنی ورزش ذہنی تکمیل روز بروز کم ہوتی جاتی ہے - اِسی پر بس نہیں بلکہ اِس خیال کو بھی ایک ناقص خیال اور فضول کوشش سمجھنے لگے ہیں +

چونکہ ذہنی تکمیل دن بدن کم ہوتی جاتی ہے - اِسواسطے مطلق تفریح بھی اُڑ جاتی ہے - محض اضافی تفریح سے کام لیا جاتا ہے - جو بوجہ اپنی ناپائداری اور اضافی ہونے کے محض ناکامل اور تکلیف دہ ہے -

اضافی حصہ ہمیں زیادہ تر اضافی باتوں کی طرف لیجاتا ہے - اور ذہنی حصہ ذہنی کمالات دکھاتا ہے - ایشیا یا ہندوستان اپنے ذہنی کمالات ذہنی تصرّفات

ذہنی کیفیات کے واسطے عرصہ ہائے دراز سے مشہور اور ممتاز رہا ہے۔ اور اُسکی طبیعت میں یہ مذاق مودعہ ہے +

لیکن اب یہ مذاق پھیکا پڑتا جاتا ہے۔ اور لوگون کی طبیعتیں اسطرف سے بیطرح ہٹ رہی ہیں۔ ہٹ ہی نہیں رہیں بلکہ اُسکی تکذیب کرتی ہیں۔ جسقدر تعلیم دیجاتی ہے وہ صرف ایک تصرف واقفیت ہے۔ اصول تکمیل کیجانب مطلق توجہ نہیں کی جاتی۔ اور یہ سوچا ہی نہیں جاتا کہ مطلق تفریح کیا ہے اور اُسکی کیا ضرورت ہے +

ترقی تعلیم ضروری اور لازمی ہے۔ لیکن محض تصرف واقفیت کے شوق میں ذہنی ترقیات کو چھوڑتے جانا خلاف مصلحت ہے۔ ذہنی ترقیات نری روحانی مسائل اور مشاغل میں ہی موید نہیں ہیں بلکہ جسمانی حالتوں اور ضرورتوں میں بھی حافظ و ناصر۔

ہر ایک شخص کو اپنے آپ سے یہ سوالات کرنے کا حق حاصل ہے۔

ا ۔ کیا ہم ذہنی تکمیل کرتے یا کر چکے یا کر رہے ہیں۔؟

ب۔ کیا ہمیں مطلق تفریح حاصل ہے؟

ج ۔ کیا ہمیں ذہنی تکمیل کی ضرورت نہیں۔؟

د ۔ کیا ہم محض اضافی تصرّفات سے ذہنی تکمیل کر سکتے ہیں۔؟

ھ۔ کیا ہمیں مطلق تصرّفات کی ضرورت ہے۔؟

و ۔ ہماری غایت کیا ہے؟

رسوم واصلاح رسوم

یہ بحث تو ہو سکتی ہے کہ فلاں رسم اچھی ہے اور فلاں بُری۔ فلاں میں فائدہ ہے۔ اور فلاں میں نقصان۔ لیکن یہ بحث نہیں ہو سکتی کہ دنیا میں کوئی رسم ہی نہیں ہے یا نہیں ہونی چاہیئے۔ جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ کوئی رسم نہیں ہونی چاہیئے۔ یا کوئی رسم نہیں ہو سکتی تو بحث ایک مغالطہ میں ڈالی جاتی ہے۔ یا اُن امور سے انکار کیا جاتا ہے۔ کہ جو دنیا یا انسانی جماعتوں میں پائے جاتے ہیں۔ اکثر حالات میں محض انکار یا محض اعتراض کی وجہ سے بحثیں طول پکڑ جاتی ہیں۔ اور بدعافوت ہو جاتا ہے۔ جب ایک شخص یہ کہتا ہے۔ کہ کوئی رسم باقی نہیں رہنی چاہیئے۔ یا دراصل کوئی رسم نہیں ہے۔ تو وہ ایک ایسی بحث چھیڑتا ہے۔ جو تقریباً دنیا کے سارے انسانی گروہوں کے خلاف ہوگی۔ اور وہ اُس کو اخیر تک ثابت نہیں کر سکیگا۔ البتہ یوں کہا جا سکتا ہے۔ کہ جس رسم کو بطور ایک رسم کے منایا جاتا ہے۔ وہ درحقیقت کوئی رسم نہیں ہے۔ یا یہ کہ اوسے غلطی سے رسم کہا جاتا ہے۔ اگر ہم چاہیں کہ دنیا کے تمام دیگر اسباب اور اصل کی نفی کر کے ایک اور سبب یا ایک اور علت ثابت کریں۔ تو شاید بہت مشکل پڑے۔ محض نفی سے اثبات پر دلایل لانا اثبات کا عمدہ اور معقول طریقہ نہیں ہے۔

ایک اعلےٰ طاقت کا ادنےٰ طاقتوں کی نفی سے ثابت کرنا اور اصل اعلےٰ طاقت کی نفی کرنا ہے۔ محض ذات ہی کی نفی نہیں بلکہ اُس کے علاوہ احترام کی بھی۔ یہ معقول اور موقت بحث ہے کہ رسوم کی اصلاح کیجاوے لیکن یہ کہنا کہ رسم کوئی نہیں ہے یا نہیں ہونی چاہیئے۔ ایک فضول بحث ہے۔ ہمیں مان لینا چاہیئے۔ کہ کوئی ملک اور کوئی قوم اور کوئی گروہ رسوم سے خالی نہیں اور نہ خالی رہ سکتا ہے۔ اور نہ خالی رہنا چاہیئے۔ اُن کلیات کو مان کر ہمیں اصلاح رسوم پر متوجہ ہونا چاہیئے۔ اور یہی طریقہ ہے۔ جو ہمارے حق میں آیندہ کیلئے سود مند ہو سکتا ہے۔ میری رائے میں اگر کوئی شخص

یہ کوشش کرے کہ میرے گروہ یا میری جماعت میں کوئی رسم نہ رہے یا نہیں رہنی چاہیئے۔ تو کہا جائیگا کہ اُس نے ابتک رسم یا رسوم کی فلسفی یا تاریخ کو سمجھا ہی نہیں اگر سمجھتا تو یہ نہ کہتا کہ دنیا کے طبقہ پر کوئی رسم نہیں رہنی چاہیئے۔ یا رسوم کی ضرورت نہیں ہے۔ اسکے ساتھ ہی میں یہ بھی کہوں گا۔ کہ اُس نے اصُولِ اصلاح کو بھی نہیں سمجھا ہے۔ جو لوگ اصلاح کی قلع قمع کے معانی یا مفہوم میں تاویل کرتے ہیں وہ ایک سخت غلطی پر ہیں۔ اصلاح سے مراد قلع وقمع نہیں ہے۔ بلکہ بعض ردّی اجزاء یا افراد کا اخراج اور صحیح اجزا اور مواد کا احفاظ۔

ہر مصلح کو اسی اصول کی پابندی کرنی چاہیئے ہم یہ امر تسلیم کرتے ہیں تسلیم ہی نہیں بلکہ تصدیق بھی کہ ہمارے مُلک کی رسمیں یا اکثر رسمیں قابل اصلاح ہیں لیکن یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ ہمارے ملک یا ہماری قوم میں کوئی رسم نہیں ہے یا نہیں ہونی چاہیئے۔ جو شخص یہ کہتا ہے وہ واقعات سے انکار کرتا ہے۔ اور ضروریات سے اعراض۔ ہمارے ملک اور ہماری قوم میں رسمیں ہیں اور اُنکی ضرورت ہے لیکن اُنکا بہت سا حِصّہ اصلاح طلب ہے۔

ایک واقعہ کے اصلاح طلب ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ نفس واقعہ یا نفس شے سے بھی انکار کیا جاوے اور اسکی ضرورت بالائے طاق۔

جو لوگ پُرانے رواجات اور رسوم کے حامی اور ہواخواہ ہیں ہمیں اُن سے ہمدردی ہے اور ہم اُن کے ہم نوا ہوکر تصدیق کرتے ہیں کہ واقعی۔

(الف) ہم میں رواجات اور رسوم موجود ہیں۔

(ب) اُن میں سے بعض واجب التعظیم بھی ہیں۔

(ج) اُنکی ضرورت بھی ہے۔

(د) ہم سب رواجات اور سب رسوم کو یک لخت کیا کبھی بھی خیرباد نہیں کہ سکتے۔

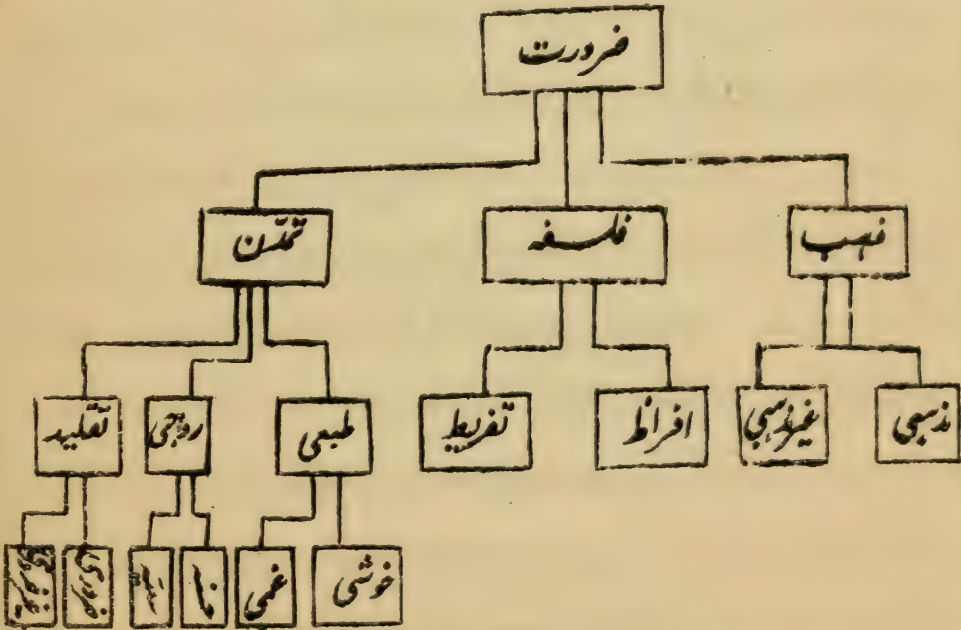
لیکن ہمیں اس سے بھی انکار نہیں۔ کہ اکثر رسوم قابل اصلاح یا قابل ترک ہیں۔ قبل اسکے کہ ہم اصلاح رسوم یا ترک رسوم کی بحث چھیڑیں۔ یہ دکھانا چاہتے ہیں۔ کہ رسوم کی تاریخ

اور فلسفہ کیا ہے۔

اگر ہم نے تاریخ رسوم اور فلسفی رسوم صحیح طور پر بیان کر دی تو پھر ہماری بحث کا راستہ زیادہ تر صاف ہو جائے گا۔

(تاریخ رسوم)

لغوی معانی لفظ رسم کے آئین یا نشان اور عادت کے ہیں۔ اور نشان کے معنوں میں زیادہ تر مستعمل ہے۔ قبل اسکے کہ ہم تاریخی واقعات سے بحث کریں۔ بسہولیت بحث کیلئے رسوم کا شجرہ نسب لکھتے ہیں۔ جس سے بادی النظر میں معلوم ہو جاویگا کہ رسوم کا کس کس شاخ سے تعلق ہے۔ اور کس کس راہ سے اُن کا نفوذ ہوتا رہا ہے۔

شجرہ نسب رسوم

انسان کا پیدائشی خط خواہ کوئی ہی ہو۔ اور دنیا کی عمر خواہ کتنی ہی قرار دیجاوے یہ امر ماننا پڑیگا۔ کہ اِنسان ماں کے پیٹ سے ہی تین خواہشیں یا تین خاصے ساتھ لاتا ہے۔

(۱) اعلےٰ طاقت یا اعلیٰ ہستی کا خیال۔

(۲) سطحی خیالات چھوڑ کر اندرونی حقایق کا خیال۔

(۳) سوشل اور تمدن کا خیال۔

خواہ اِن ہر سہ قسم کے خیالات کا طرز استدلال کسی ہی قسم کا ہو۔ لیکن جلد عث باوجود اِن خیالات سے انکار نہیں ہو سکتا۔ پہلی شق مذہب سے تعبیر کیا جاتی ہے۔ اور دوسری فلسفہ سے۔ تیسری تمدن کے نام سے موسوم ہے۔ اور ان تینوں کی اصل پانچ ضرورت ہے۔ اب ہم یوں کہیں گے کہ انسان پیدائشی طور پہ یہ تین ضرورتیں ساتھ لاتا ہے۔ اور جب جامۂ خلقت زیب تن کرتا ہے۔ تو یوم تولید سے لیکر اخیر عمر تک اِن ثلاثہ ضروریات کا محتاج یا گرویدہ رہتا ہے +

انسان کی خلقت اُسے مجبور کرتی ہے۔ کہ اِن ثلاثہ کیفیات سے اپنی زندگی آراستہ کرے اور اُن سے کام لے۔ اِن ثلاثہ ضروریات یا خیالات کی اصل ایک ہے جس کو ہم نے پہلے خانہ شجرہ نسب میں لکھا ہے اس لحاظ سے یہ کہا جاویگا۔ کہ ضرورت نے انسان کو ان سب امور کی تحریک کی ہے +

گو ہم نے شجرہ نسب میں مذہب اور فلسفہ نمبر اول و دوم پر تمدن نمبر سوم پر رکھا ہے لیکن یہ تقدم و تاخر باعتبار تخیل کے ہے۔ عمل کے خیال سے تمدن اول ہے۔ اگر انسان اکیلا یا تن تنہا ہوتا اور دنیا میں کوئی اس کا ہم ردیف نہ ہوتا۔ تو شاید ہم تمدن کی شاخ اور فرع و درج ہی نہ کرتے۔ انسان گو مدنی الطبع ہے۔ مگر یہ اس صورت میں ہے۔ کہ اور انسان بھی موجود ہیں۔ اگر مختلف افراد انسانی نہ ہوتے۔ تو ایک انسان کو کبھی مدنی الطبع نہ کہا جاتا۔ مدنی الطبع صرف اسواسطے کہا جاتا ہے۔ کہ ایک دوسرے کے میل جول سے یہ حالت پیدا ہوتی ہے۔ مذہب اور فلسفہ کے خیالات انسان کے دل و دماغ سے زیادہ تر تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن تمدن کے خیالات عمل سے مربوط ہیں انسان اپنی ذات میں ہی مذہبی اور فلسفی ہو سکتا ہے۔ لیکن متمدن نہیں ہو سکتا۔ متمدن تب ہی کہا جاویگا۔ جب دوسرے ابنا جنس سے تعلقات اور روابط موجود ہوں۔ انسان نے سب سے پہلے عملی طور تمدن کی طرف رجوع کیا ہے۔ جب دو انسانوں نے اپنے تئیں مختلف الذات پایا۔ تو سب سے پہلی ضرورت اُنہیں یہ محسوس ہوئی کہ وہ

ایک دوسرے کیساتھ رہ کیونکر سکتے ہیں۔ اور کیونکر ایک دوسرے سے پیش آنا چاہیئے۔

اس علمی ضرورت نے تبادلہ خیالات کے ذریعہ سے انسان کے سامنے مختلف علمی صورتیں پیش کیں اور ایک کے تعلقات کو دوسری سے بوجہ احسن مربوط کیا۔

گو بدو خلقت میں ایسے تعلقات اور اسباب کم ہوں۔ لیکن ترقی نسل کیساتھ ساتھ ہی ان تعلقات میں بھی ترقی اور افزونی ہوتی گئی۔

نوبت بہ اینجا رسید کہ انسانی جماعتوں کو جماعتوں کی صورت میں ایسے تعلقات کیواسطے قواعد مرتب کرنے پڑے اور رفتہ رفتہ انکی پابندی اور انکا تقید لازم آتا گیا۔

پہلی حالتوں میں تمدن کی صرف دو شاخوں میں اضافہ ہوا۔

خوشی اور غمی ہیں یہ دونوں شاخیں طبعی جذبات کا نتیجہ تھیں۔ اور ان سے گریز نہیں تھا۔ گو بغیر صورت تمدن کے بھی یہ دونوں خاصے انسان کی طبیعت میں مودعہ تھے۔ مگر سلسلہ تمدن نے ان جذبات کو خصوصیت سے اور بھی ترقی دی ✤

انسان طبعی طور پر چاہتا ہے۔ کہ اوسے فرحت اور خوشی نصیب ہو۔ اور اُس کے ساتھ ہی وہ یہ بھی چاہتا ہے۔ کہ خوشی کا اظہار بھی ہوتا رہے۔ جیسے وہ ایک خوشی بذاتہ حاصل کر کے خوش ہوتا ہے۔ ویسے ہی وہ چاہتا ہے۔ کہ اور لوگ بھی اُس کی خوشی میں شامل ہو کر اُس کی فرحت مزید کا موجب ہوں۔

جس خوشی میں لوگ شامل نہ ہوں۔ یا کم سے کم لوگوں کو اُس کا علم نہ ہو۔ وہ خوشی گو خوشی ہوئی ہے۔ مگر انسان کو اس سے قرار واقعی فرحت نہیں ہوتی یہی موجب ہے کہ انسان خوشی کیوقت طبعاً دوسروں کو اُس میں شریک کرتا ہے۔ اور جو لوگ یا جو افراد اُس کے خلاف ہوتے ہیں۔ اُن سے کشیدہ رہتا ہے۔ اسی طرح غم کی صورت میں بھی اکثر اوقات چاہتا ہے۔ کہ اور لوگ بھی اس کی غمخواری کریں۔ اور اُس کے شریک حال ہو کر اُس کے ہمدرد اور ہوا خواہ ثابت ہوں۔ اگر غم کے وقت انسان دوسرے انسان کی ہمدردی نہ کرے اور ہر ایک انسان لاغرض اور لاتعلق ہی رہے

تو مصیبت زدہ انسان شاید ایک گھڑی بھی جی نہ سکے۔ اِن دونوں جذبات کی حالت میں ایک انسان کا دوسرے ابنائے جنس کی شرکت کا خواہشمند ہونا بھی ایک طبعی جذبہ اور طبعی خاصہ ہے +

ہم اگر دیگر لایعقل حیوانات کا باہمی طریق عمل نظر غور سے دیکھیں گے تو ہمیں کہنا پڑیگا۔ کہ ہر ایک مخلوق میں یہ طبعی جذبات مودّعہ ہیں۔

طیور اور پرندوں کی ایک خاص جماعت یا خاص نسل میں سے جب کبھی کوئی طیر یا پرند ماؤف ہوتا ہے۔ تو دیگر تمام طیور اور پرند اُس کے ساتھ ہمدردی اور مدد کرتے ہیں ایک کوّے یا ایک چڑیا کے ماؤف ہونے سے کوّوں کی کائیں کائیں چڑیوں کی چِیں چِیں ایک ہوشمند کے لئے ایک حیرت خیز نظارہ ہے۔ جب دیگر حیوانات میں یہ خاصہ موجود ہے۔ تو کیا وجہ ہے کہ انسانوں میں نہ پایا جاتا۔

خوشی اور غمی ایک اثر یا ایک جذبہ ہے۔ ہر اثر یا ہر جذبہ کیواسطے ایک یا کوئی نہ کوئی طریق عمل ہونا چاہیئے۔ انسان کی سرشت میں یہ بھی خاصہ ہے۔ کہ وہ ہر ایک شے کی ترتیب چاہتا ہے۔ اس خاصہ کے اقتضا سے خوشی اور غم کا بھی چند قواعد سے مربوط کرنا ضروری تھا۔ جب ایک انسان نے اپنے تئیں غمی اور خوشی میں دیکھا۔ اور دوسروں کو بھی اسی حالت میں پایا۔ تو ہر ایک خوشی اور غمی میں دوسروں کی شرکت کیواسطے چند قواعد یا ضوابط مرتب کرنے پڑے۔ اور ان قواعد یا ضوابط کو ایک معمول بنایا گیا۔

اِن قواعد یا ان ضوابط کی زیادہ تر ضرورت اس واسطے بھی ہوئی کہ سوائے اسکے اور کوئی اُیسا طریقہ نہ تھا۔ جس سے ایک دوسرے شخص کی خوشی یا غمی میں شرکت کی جاسکے۔ زید ایک کامیابی کیواسطے خوش ہے اور وہ چاہتا ہے۔ کہ دوسرے بھی اُس کی خوشی میں شریک ہوں۔ یہ دو ہی طرح سے ہو سکتا ہے۔ لفظاً۔ عملاً۔ اور ان دونوں طریقوں کے واسطے کسی ضابطہ کی ضرورت ہے۔ دونوں صورتوں میں جو ضابطہ مقرر کیا جاتا ہے۔ اسی کو عُرفی طور پر یا بہ عُرف عام ایک نشان یا آئیں کہا جاتا ہے۔ جس کو رفتہ رفتہ رسم کے نام سے موسوم کیا گیا۔ اگر یہ پوچھا جاوے کہ رسم کیا ہے۔

یا رسم کی تعریف کیا ہے۔ تو کہا جاویگا۔

(الف) رسم خوشی اور غمی کے اظہار کے ایک خاص طریقے کا نام ہے۔ خواہ وہ بہ تبعیت تمدن ہو یا مذہب اور فلسفہ۔

(ب) ایسا طریقہ ہر ایک قوم یا گروہ میں یا تو اُسی حیثیت اور کیفیت سے پایا جاتا ہے۔ یا اُس میں فرق اور امتیاز ہوتا ہے۔

(ج) عموماً ہر ایک رسم کی علت خوشی یا غم ہے۔

(د) کوئی رسم ایسی نہیں جس میں خوشی و غم یا کسی قسم کا میلان طبعی نہ پایا جاتا ہو۔ چونکہ خوشی یا غم انسان کا ایک طبعی خاصہ ہے۔ اس واسطے ہر ملک اور ہر جماعت یا ہر گروہ انسانی میں باقتضا ان دونوں خاصیتوں کے متوحد الکیفیت یا متضاد الکیفیت رسمیں پائی جاتی ہیں۔ کوئی سی قوم اور کوئی سا فرقہ لو اُس میں ان دونوں خاصیتوں کے متعلق ضرور کوئی نہ کوئی آئین اور رسم ہوگی۔

اُن اقوام میں بھی جن کی تہذیب ٹکسالی اور سندی ہے۔ رسمیں پائی جاتی ہیں اور اُن اقوام میں بھی اُن کا ذخیرہ موجود ہے۔ جنہیں وحشی اور غیر مہذب کہتے ہیں۔ پڑھی لکھی نسلوں اور قوموں میں بھی یہ خیالات ہیں۔ اور اَن پڑھ قوموں میں بھی اُس کے نشانات موجود ہیں۔ گو اُن دونوں کے طریق عمل یا کیفیات میں گونہ امتیاز ہو مگر خالی کوئی نہیں۔

طبعی طور پر باقتضا خوشی اور غمی کے رسوم بالکل سادہ اور معمولی طریق پر منائی جاتی ہیں جن میں کوئی بناوٹ ہوتی ہے اور نہ کوئی افراط تفریط۔ ان کے لئے نہ کسی اصلاح کی ضرورت ہو اور نہ ہی کسی ترمیم کی۔ مقیاس یا میعار ایسی رسوم کا یہ ہے۔ کہ اُن کے عمل سے عامل یا فاعل پر کوئی معتدبہ بار نہیں پڑتا اور نہ ہی دوسروں پر اُس کا بُرا یا مہلک اثر ہوتا ہے۔ بلکہ اُن کے پورا کرنے سے انسان کے دل میں ایک سچی خوشی اور فرحت پیدا ہوتی ہے۔ اور غم کی صورت میں صرف غم کا ہی اثر ہوتا ہے۔ اُن عوارض سے سابقہ نہیں پڑتا جو بجائے خود غم آور ہیں۔ جو رسمیں اپنی اصلیت اور حقیقت

سے دور جا پڑی ہیں۔ وہ غمی اور خوشی دونوں میں ایک مزید بار ہوتی ہیں۔ اُن کے پورا کرنے یا عمل میں لانے سے عاملین کو ایک تکلیف محسوس ہوتی ہے۔ اور اختتام کے بعد وہ خود ہی کہنے لگ جاتے ہیں۔ اگر ایسا نہ کرتے تو اس قدر تکلیف کیوں اُٹھانی پڑتی یہ کیوں کہا جاتا ہے۔ اس واسطے کہ اُن رسموں میں ایسے زاید امور شامل کئے گئے تھے۔ جو بذاتہ مزیل خوشی یا غم افزا تھے۔ اگر انہیں شامل نہ کیا جاتا تو اخیر پر یہ نہ کہنا پڑتا کہ کیوں ایسا کیا گیا۔ اور کیوں پہلے سوچ نہیں لیا گیا +

عجب افسانہ دارم دریغا
بہ خوابند اہلِ محفل با کہ گویم

ہم نے یہ تسلیم کر لیا ہے کہ ہر رسم اور ہر آئین کی بنیاد کوئی نہ کوئی غم یا خوشی ہوتی ہے یا یوں کہو کہ کوئی رسم یا کوئی آئین غم اور خوشی سے خالی نہیں ہوتی۔ اور یہ بھی ہم نے مان لیا ہے کہ ہر رسم یا ہر آئین کا محرک یا مخزن مذہب۔ فلسفہ یا تمدن ہوتا ہے۔ اور اُن سب کی محرک ضرورت ہے +

جو رسم یا جو آئین ہوگی ان ہر سہ صورتوں اور شعبہ سے باہر یا غیر نہ ہوگی اور ان ہر سہ صورت یا شعبہ کی بنیاد ہے انسان کی اندرونی تحریک یا جذب۔ جسے دوسرے الفاظ میں طبیعت یا طبعی خاصہ کہا جاتا ہے۔

یہ امر بھی تسلیم کیا گیا ہے۔ کہ کوئی قوم یا کوئی گروہ کوئی فرقہ رسوم سے خالی نہیں ہر ایک گروہ اور ہر ایک جماعت میں کم و بیش رسوم پائی جاتی ہیں خواہ انہیں رسوم مذہبی کہہ لو خواہ حکیمانہ خواہ تمدنی خواہ ہر ایک قسم کا انتخابی مجموعہ۔

ہم نے یہ بھی تسلیم کیا ہے کہ جب ہم ٹھیک انداز اور ٹھیک پیمانے سے رسوم عمل میں لاتے ہیں تو کوئی برائی اور کوئی قباحت پیدا نہیں ہوتی۔ خوش بھی ہوتے ہیں۔ غم بھی اُٹھاتے ہیں اور اس حالت میں ایسی رسوم پر کوئی اعتراض بھی نہیں ہوتا اور نہ ہی بجا لانے والوں پر کوئی مزید بار پڑتا ہے اور نہ ہی اخیر پر یہ کہنا پڑتا ہے کہ ہم نے ایسا کیوں کیا اور اُس کی کیا ضرورت تھی۔ اور نہ ہی وہ سروں کی طرف

سے اُن پر کوئی اعتراض کیا جاتا ہے +

اب ہم یہ بحث کرنیکے قابل ہو گئے ہیں کہ

الف۔ رسوم کیوں تلخ اور بار مزید ہو جاتی ہیں ؟

ب۔ کیوں اُن کی بجا آوری اور تکمیل سے اُلٹی بدمزگی ہوتی ہے۔

ج۔ کیوں اُن کے ترک کرنے اور چھوڑنے کا زمانہ آجاتا ہے اور کیوں خاص نگاہوں میں اُن میں ترمیم کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

د۔ اور کیوں اکثر اشخاص باوجود نقصان کے بھی ترک کرنے سے اعراض کرتے اور کُڑھتے ہیں۔ اور کیوں اُن کی تائید میں دلائل لاتے ہیں۔

قبل اس کے کہ ہم ان سب امور کے متعلق نمبر وار بحث کریں یہ جتلانا چاہتے ہیں کہ ہر ملک اور ہر قوم یا ہر گروہ کی رسموں میں ہمیشہ بوجہ تبادلۂ خیالات کے گڑبڑ مچ جاتی ہے۔ اور ان کی وہ حالت نہیں رہتی۔ جو ابتدا میں تھی یا تو اُن میں گونہ اصلاح ہو جاتی ہے اور یا بہت سے زاید امور شامل ہو کر اُنہیں اپنی حقیقت سے گرا دیتے ہیں۔

جن قوموں اور جن گروہوں میں تبادلہ خیالات لگاتار شروع رہتا ہے اُن کی رسمیں اکثر حالات میں یا تو بالکل بدل جاتی ہیں۔ اور یا اُن میں ایک حیرت خیز ترمیم یا تبدیلی ہو جاتی ہے۔ تبادلۂ خیالات عموماً مندرجۂ ذیل صورتوں میں قوموں پر اثر کرتا ہے۔

۱۔ بذریعہ سیاحت۔
۲۔ بذریعہ تجارت۔
۳۔ بذریعہ فتوحات۔
۴۔ بذریعہ رشتہ داری۔
۵۔ بذریعہ علوم و فنونِ متداولہ۔
۶۔ بذریعہ اخبار وارده۔
۷۔ بذریعہ توحّد مذہب۔
۸۔ بذریعہ توحّد اغراض۔
۹۔ بوجہ ضروریات پیش آمده
۱۰۔ بوجہ ندرت و خوبیٔ رسوم۔
۱۱۔ بوجہ تغیر و افادۂ رسوم۔
۱۲۔ بخیال جدّت۔

۱۴- بہ خیال تقلید۔

تبادلۂ خیالات خواہ کسی قسم سے ہو ایک زبردست طاقت ہے۔ جس طرح تقدیر روکنے سے نہیں رُکتی۔ اسی طرح تبادلۂ خیالات کا عمل بھی رُکنے سے نہیں رکتا ہے لوگ اِسی فکر اور اُسی تردد میں رہتے ہیں کہ تبادلۂ خیالات کا عمل خدانخواستہ ظہور پذیر نہ ہو لیکن وہ ہو ہی جاتا ہے۔ اکثر قوموں نے کوشش کی کہ اس آسیب سے محفوظ رہیں۔ مگر کوئی پیش نہ گئی۔ جو لوگ اس سے بچنے کی سعی میں تھے جب غور کرکے دیکھا تو خود ہی اُس میں آلودہ تھے۔ جب مسلمانوں کی قسمت اُنہیں سرزمین ہندوستان میں کشاں کشاں لے آئی تو انہیں کیا خبر تھی کہ ہندوستان کی آب و ہوا اُن پر کیا اثر کریگی۔ ہندوستان میں قدم رکھتے ہی اُنہوں نے سوچ لیا ہوگا کہ وہ ہندوستان کے لوگوں سے اخیر تک الگ تھلگ رہیں گے۔ اسی طرح اہلِ ہنود کب جانتے تھے کہ وہ بھی مسلمانوں کے رنگ میں کچھ نہ کچھ رنگے جائیں گے۔ ابن بطوطہ اپنے سفرنامہ میں ایک موقعہ پر لکھتا ہے۔ کہ ہندوستان میں مسلمانی اور ہندوانی عورتوں میں مابہ الامتیاز یہ بھی ہے کہ ہندو عورتوں میں زیورات کا رواج ہے اور مسلمانی مستورات میں سے کوئی عورت بھی زیور نہیں پہنتی +

ابن بطوطہ کو کیا خبر تھی کہ کسی روز مسلمانی عورتوں میں زیور کا رواج ہندو عورتوں سے بھی بدرجہا بڑھ چڑھ کر ہوگا۔ اور یہ رسم زیور اُن کے گلے کا ہار اِس شدّومدّ سے ہو جائیگی کہ اُتارے بھی نہ اُترے۔ ؎

بدل گفتم کنم پرواز چوں صیاد را بینم ۔ چو دیدم دام بردوشش پریدن رفت از یادم

اب مسلمانی عورتیں اور مرد زیور پر اِس قدر مفتون اور ریجھتے ہیں کہ خدا کی پناہ۔ معصوم بچے روز مرتے اور مارے جاتے ہیں۔ اور مائیں سینہ پر پتھر دھر کے بجان تلخ روتی ہیں لیکن کیا مجال کہ اِس رسم شیریں سے کوئی باز آئے۔ یا نفرت کرے۔ ؎

گاہے ز شغل عشق فراغم نبودہ است
یا نالہ کردم از غم او یا گریستم +

ہندوؤں نے تو مسلمانوں سے جو کچھ لیا بہت ہی کم لیا اور وہی لیا کہ جس میں کچھ فائدہ بھی دیکھا۔ لیکن مسلمانوں نے اہل ہنود سے جو رسم لی اور جو آئین پسند کی وہی جس میں سوائے تبادلۂ خیال اور اندھی تقلید کے اور کچھ بھی نہ تھا۔

تبادلۂ خیالات خواہ کسی نہج اور کسی طریق سے ہو ایک موج ہے جو روکنے سے نہیں رُکتی اور نہ تھمنے سے تھمتی ہے۔ ہاں یہ رُک بھی سکتی ہے۔ مگر اُن عارضی اسباب اور وسایل سے نہیں جو بذاتہ بودے اور کمزور ہیں۔ اُن وسائل سی جو زور آور اور مستقل ہیں۔

تجربہ نے ثابت کر دیا ہے کہ دنیا میں دو ہی ایسی طاقتیں ہیں جو ان حملوں کو روک سکتی ہیں۔

الف۔ مذہب یا قانون مذہب۔

ب۔ قومیت یا قانون قومیّت۔

حکومتی یا ملکی قوانین رسوم میں وہاں تک ہی دست اندازی کرتے ہیں۔ جو حکومت کے مناسب حال ہوتی ہے۔ اور جس میں موٹی موٹی اخلاقی باتیں اور اصُول لئے جاتے ہیں۔ اس سے آگے اُن کا گذر ہی نہیں۔ سوسائیٹی کے قوانین بھی دست انداز ہوتے ہیں۔ مگر چونکہ اُن کا دائرہ کبھی کبھی محدود اور تنگ ہوتا ہے اِسواسطے اُنکا دخل بھی محدود ہی رہتا ہے۔

مذہب اور قومیت ہی دو ایسی جابر اور جامع طاقتیں ہیں۔ جن میں ایک وسیع طاقت اور مستقل اثر ہے۔ تبادلۂ خیالات کا معیار خوبی اور حسن و قبح یہی دو طاقتیں ہیں۔ اور انہی پر اُن کے ترک یا قبول کرنیکا مدار ہے۔ جو قومیں اور جو گروہ ان دونوں صورتوں سے کام لیتے ہیں اور یہ معیار رکھتے ہیں وہ تبادلۂ خیالات کے بُرے اثر سے محفوظ رہتے ہیں۔ اور جنہیں اس طرف توجہ نہیں اُن کا خدا حافظ۔

دنیا میں اِس وقت جس قدر گروہ یا قومیں پائی جاتی ہیں وہ مندرجہ ذیل حالتوں سے خالی نہیں ہیں۔

الف۔ ایک ایسے مذہب کی تابع جو قوانین مذہب اور قوانین قومیت کا جامع

یا موید ہے +

ب - ایک ایسے مذہب کے تابع جو محض قوانین مذہبی کا جامع ہے - اور کچھ کچھ قوانین قومیت اُس سے جداگانہ ہیں اور کچھ مشترکہ -

ج - ایک ایسی قومیت کی تابع جو قوانین مذہبی یا مذہب سے بالکل مغائر ہے - اور مذہب کو اُس میں کوئی دخل اور کوئی دست اندازی نہیں +

شق ب میں اہل ہنود اور شق ج میں عیسائی داخل ہیں - اہل ہنود میں مذہب بھی ہے اور قومیّت بھی ہے - قومیّت کے بعض مسائل مذہب میں شامل ہیں اور بعض مذہبی دائروں سے جدا رہکر محض احاطۂ قومیّت میں ہی محاط ہیں +

عیسائی جماعت کا مذہب قومیّت سے بالکل الگ ہے - مذہبی مسائل - مسائلِ قومیّت سے کچھ بھی نسبت نہیں رکھتے - انجیل اُسی حد تک عیسائیوں کے لئے واجب التعمیل ہے جہاں تک وہ رُوحانیّت سے تعلق ہے - روحانیات سے باہر جا ہی نہیں سکتی - اِس سے آگے اُن کے قومی قوانین کے حدود آجاتے ہیں +

پہلی شق میں ہم مسلمان داخل ہیں - اگر ہم غلطی نہیں کرتے تو کہنا ہی پڑیگا کہ ساری دنیا میں مسلمان ہی ایک ایسی جماعت ہے جس کے مذہبی قوانین قوانینِ قومیّت اور قواعد سوسائیٹی کو بھی شامل ہیں - اور قوموں نے پہلے دنیا قایم کی اور پھر مذہب کی بنیاد رکھی - مسلمانوں نے پہلے مذہب لیا اور پھر دِنیا کیطرف گئے +

یہ کہا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں کی نہ تو کوئی قوم ہے نہ کوئی خاص وطن - قوم اور وطن کے اعتبار سے وہ ہندی بھی ہیں - عربی بھی - شامی بھی - یورپین بھی - رومی بھی مصری بھی - حبشی بھی - لیکن مذہب کے لحاظ سے صرف مسلمان ہیں اسلام نے یہ سکھایا ہے کہ "کُلُّ مُؤمِنٍ اِخوَۃٌ" یہ نہیں کہا ہے کہ کُلُّ سَیّدٍ اِخوَۃٌ کُلُّ افغانٍ اِخوَۃٌ - کُلُّ قریشیٍ اِخوَۃٌ یا کُلُّ مُغلٍ اِخوَۃٌ کُلُّ شیخٍ اِخوَۃٌ کُلُّ خواجۃٍ اِخوَۃٌ - مسلمان جس جس خطے میں رہتے ہیں وہی اُن کا وطن ہے - اور مسلمان اُن کی قوم ہے - لفظ مسلمان سب اقوام اور سب شاخوں کو حاوی اور محیط ہے +

مسلمانوں میں اِس وقت جو صورتیں تبادلۂ خیالات سے پائی جاتی ہیں یا جبہر وہ اِس وقت عامل یا کاربند ہیں اور جن کا احاطہ یا دائرۂ وُسعت ہم اِس وقت صرف ہندوستان ہی کو قرار دینگے وہ اگر کسی صورت نظرثانی کے قابل ہیں اور اُن کی ترمیم ضروری سمجھی گئی ہے تو ہمیں یہ فیصلہ کرنا چاہئے کہ ایسی ترمیم کس اصول کے مطابق ہونا ضروری ہے۔

مذہب اور قومیت

ہم نے دو ہی صورتیں بیان کی ہیں۔ مسلمانوں میں قومیّت تو بذاتہ کوئی شے نہیں مذہب ہی ایک ایسی طاقت ہے جو قومیت کو بھی شامل ہے یا یوں کہہ لیجئے کہ مذہب میں قومیت بھی شامل ہے یا قومیت مذہب میں مِل جُل گئی ہے۔ اس حالت میں رسوم کی نظرثانی یا تنقید کے لئے ہمیں مذہب یا مذہبی قوانین پر ہی بھروسہ کرنا پڑے گا اور اُس کے ساتھ ہی قومیّت کے قوانین بھی آجائیں گے۔ جہاں تک کہ وہ مسلمانوں میں پائے جاتے ہیں +

ہمیں یاد ہے کہ فردعات اور اجتہادی مسایل میں مسلمان فرقوں کے اندر اختلافات ہیں۔ لیکن رسوم کی تنقید اور نظرثانی کے واسطے ہمیں ان فروعی اختلافات سے کوئی خوف نہیں کرنا چاہیئے۔ رسوم کے متعلق جس قدر قوانین مذہبی مدوّن ہیں اُن میں اختلاف نہیں ہے۔ اگر کچھ اختلاف ہے بھی تو وہ ہمارا حارج نہیں ہے +

مسلمانی مذہب میں اصولاً رسوم کی تعریف کر کے اُن کی وسعت بیان کی گئی ہے اور مسلمان فرقوں میں اُن رسمی اصولوں کی پابندی سے عملی قواعد کا اظہار کیا گیا ہے۔ جو رسمیں اور جو دستور اُصولاً جائز ہو سکتے ہیں مختلف فرقوں میں بھی عموماً اُن سے تجاوز نہیں کیا گیا ہے۔ اور یہ ایک عجیب حکمت آلہی ہے کہ باوجود انواع واقسام کے اختلافاتِ فروعی کے ہر ایک فرقۂ اسلام میں رسوم کی بابت نہایت شائستگی سے جامع الفاظ میں بحث کی گئی ہے۔ اگر ہر فرقہ فرضی رسومات اُن اصلی رسومات سے مختلط نہ کرے تو کوئی وقت ہی باقی نہیں رہتی روحانی مسائل اور عبادتی فرائض میں

گو اختلافات کثیرہ اور تباین کلیہ ہو مگر رسوم کی تحدید اور تعریف میں ایسا اختلاف نہیں۔ غمی اور خوشی کی رسموں میں جو ایک فرقہ نے بیان کیا ہے وہی دوسرے فرقہ والا بیان کرتا ہے +

بیاہ۔ شادی۔ منگنی وغیرہ رسوم میں جو دستور ایک فرقہ میں شرعی طور سے مرسوم ہیں وہی دوسرے فرقے میں مزعوم ہیں ہر ایک رسم کے بجالانے میں اصول کے اعتبار سے جو قاعدہ مرعی رکھا گیا ہے اور جو حد قائم کی گئی ہے وہی ہر ایک فرقے میں مسلّمہ ہے جو معیار ایک فرقے کا ہے وہی دوسرے فرقے کا ہے۔ صرف ہندوستان کی چاردیواری میں ہی یہ حال نہیں بلکہ دیگر اقطاع اسلام میں بھی یہی معمول اور یہی مرقوم ہے اور کل اقطاع اسلام کے شرعی رسوم کو احاطہ تحریر میں لاکر دیکھا جاوے تو شاید فیصدی دس بھی اختلاف نہ نکلے گا +

اگر اس کی وجہ دریافت کرو تو سوائے اس کے اور کیا ہو سکتی ہے کہ مذہب اسلام نے رسوم کے اصول ایک ہی پیمانے پر رکھے ہیں۔ اور اُن میں عموماً انہی اغراض اور انہی ضروریات کا زیادہ تر خیال کیا گیا ہے۔ جو اصول کفایت شعاری اور تدین اور انکسار کے مطابق ہیں چونکہ ایک ہی اصول کی پابندی سے رسوم کا اقتدا کیا گیا ہے۔ باوجود اختلاف مسائل روحانیت کے رسوم میں چنداں اختلاف نہیں ہے۔ سوائے اُس اختلاف کے جو تبادلۂ خیالات اور کورانہ تقلید سے حائل اور رائج ہو گیا ہے اور جس کا اُس ضابطۂ رسوم میں کوئی پتہ نہیں ملتا ہے۔ جو اسلام نے مسلمانوں کے لئے مدوّن کیا تھا یہ ہم پھر بتلائینگے کہ اس انقلاب عظیم کا اصل موجب کیا ہے۔

۵

سخن عشق سراپا مزہ باشد ہمہ درد
بیش وکم اندک وبسیار شنیدن دارد

ہم نے اوپر کی سطروں میں یہ بحث چھیڑی تھی۔ کہ :۔

۱ ـ رسوم کیوں تلخ اور بار مزید ہو جاتی ہیں؟

ب - کیوں اُن کی بجا آوری اور تکمیل سے اُلٹی بدمزگی پیدا ہوتی ہے +

ج - کیوں اُن کے ترک کرنے اور چھوڑنے کا زمانہ آجاتا ہے -

د - کیوں اکثر اشخاص باوجود نقصان کے بھی ترک کرنے سے اعتراض کرتے اور کڑھتے ہیں - اور کیوں اُن کی تائید میں دلائل لاتے ہیں +

ہم نے اس مضمون کے شروع میں مان لیا ہے کہ ہمارے رواجات اور رسوم کی بنیاد یا علّت خوشی یا غم ہے - ہماری کوئی رسم اور کوئی رواج اِن دو علتوں سے باہر یا خالی نہیں ہے یہ جُدا بات ہے کہ خوشی یا غم کے مفہوم میں اُلٹ پلٹ ہو کر کوئی رسم یا کوئی رواج محض فضول ثابت ہو یا بطور ایک لہو و لعب کے عمل میں لایا جاتا ہو لیکن یہ مسلّم ہے کہ ہر رسم اور ہر رواج کے اندر کوئی نہ کوئی خوشی یا غم پوشیدہ[1] ہے - خواہ وہ خوشی اور غم مذہب کی تحریک سے عمل میں لایا جاتا ہو اور خواہ تمدن اور فلسفہ کی تحریک اور

[1] بعض فضول اور بے نتیجہ کاموں اور مشاغل میں بھی ایک قسم کی خوشی اور غم موجود ہوتا ہے - اور مرور زمانہ یا علو ہو جانے کیوجہ سے اُنکو بھی ایک حقیقی خوشی یا حقیقی غم کیطرح منایا جاتا ہے اُن میں سے وقت پر کسی کا ہونا یا نہ ہونا فرط خوشی اور فرط غم کا موجب ہو جاتا ہے - بلکہ اصل رسم کے فوت ہونے سے اسقدر غم نہیں ہوتا جسقدر فرضی یا محشی رسم کی عدم تعمیل سے ہوتا ہے - علی ہذا القیاس جس قدر خوشی فرضی یا محشیہ رسوم کے عمل میں لانے سے ہوتی ہے اور جسقدر اُنکی پابندی کیجاتی ہے - اسقدر اصل کی نہیں کیجاتی - زندگی میں ماں باپ کی عزت اور تعظیم کرنا چنداں ضروری نہیں سمجھا جاتا - لیکن مرنے پر تجہیز و تکفین اور رسوم ششماہی برسی وغیرہ پر حد سے زیادہ خرچ کرنا اور رات دن رونا پیٹنا ایک اعلیٰ فرض خیال کیا جاتا ہے جن لوگوں کے سامنے اور جس برادری کے روبرو اُس بزرگ مرحوم و مبرور کی زبان اور ہاتھ سے خبر لیجاتی تھی اُس کے واسطے وہ ٹھاٹھ بنا کر دکھایا جاتا ہے کہ اُس کے ادبار اور نحوست سے باقیماندگان بھی ایک اور بلائے اسراف میں تمام عمر کیواسطے پھنس جاتے ہیں - اولاد کی واجبی اور ضروری پرورش اور تربیت کے لئے ایسی جانفشانی اور کوشش نہیں کیجاتی کہ جیسی اُن کی بیاہ شادی پر دکھائی جاتی ہے - جن لڑکوں کو بیاہ سے پہلے موٹی ململ بھی نصیب نہ ہوتی تھی - اور جو لڑکی کس مپرسی کیحالت میں پھرتی تھی اُس کی خاطر صدہا روپے کی آتشبازی اُڑا دیجاتی ہے - جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اخیر پر دولہا اور دُلہن ہی والدین کی بے اعتنائیوں اور اندھا دھند اسراف سے تنگ آکر صلواتیں سُنانے لگتے ہیں - ناچ رنگ ختم ہو جاتے ہیں - اور آتشبازی ہوا میں اُڑ جاتی ہے - لیکن وہ غم اور بخار پشیمانی باقی رہجاتا ہے - جس سے پچھلے متعلقین دم گھٹ گھٹ کر رہجاتے ہیں +

انگیخت سے تینوں قسم کی تحریکات ۔ معرا من الزوایدا ہوں لیکن اُن زواید کا مل جانا اور حواشی کا پایا جانا بعید از قیاس نہیں ۔ ہر مذہب اور ہر تمدن اور ہر فلسفہ میں زوایداور حواشی کی ہستی بھی موجود ہے +

چونکہ خیالات کی مقراض کتر بیونت میں تیز واقع ہوئی ہے ۔ اِس واسطے ہر زمانہ اور ہر صدی میں ان تینوں شقوں میں قطع برید ہو ہو کر بہت سی ایسی باتیں یا ایسے اُصول بھی مِل جُل گئے ہیں کہ اصلیت پر غیر اصلیت کا غلبہ نظر آتا ہے مذاہب کی سطح زیادہ تر صاف رکھی جاتی ہے ۔ لیکن یہ کہا ہی جاوے گا کہ اس سطح پر بھی بہت سے زائد حاشیے ایسے لگا دیے گئے ہیں کہ اُن کی وجہ سے حقیقت الامر میں بھی شک ہونے لگا ہے ۔ علی ہذا القیاس تمدن اور فلسفہ بھی اس دست بُرد سے نہیں بچا ہے لوگ ہمیشہ چاہتے ہیں کہ اُن کے خیالات کا ملمع بھی چڑھتا رہے +

تکمیل اور ترمیم یا اصلاح ایک اور عمل ہے اور محض حواشی چڑھانا ایک اور صورت ۔ کوئی رسم یا کوئی رواج یا کوئی مسئلہ اصلاح سے یا ترمیم اور تکمیل کیوجہ سے دوبھر یا منافی اغراض مفیدہ نہیں ہوتا ۔ بلکہ صرف اس وجہ سے کہ ناسودمند خیالات اور غیر مفید حواشی سے اُس کی تزئین کیجاتی ہے ۔

رسوم صرف اِس واسطے بارمزید اور تلخ ہو جاتی ہیں کہ اُنہیں اپنی اصلی حالت پر نہیں رہنے دیا جاتا جس طریق اور جس اُصول پر اُصول ثلاثہ متذکرہ بالا اُن کی تعمیل اور ترتیب چاہتے ہیں اُن سے مخالف اور منافی عمل کیا جاتا ہے ۔ مذہب تمدن اور فلسفہ جن راہوں سے لے جاتا اور جن طریقوں کی تعلیم دیتا ہے وہ چھوڑ کر اور زواید کی تلاش کی جاتی ہے ۔ اگر اصلیت پر رسیں عمل میں آتی رہیں ۔ تو کوئی تلخی یا بارمزید نہ پڑے مذہب اور تمدن یا فلسفہ نے ہر عمل کیواسطے تجربہ اور تحقیقات کے ذریعہ سے ایک پیمانہ مقرر کر رکھا ہے ۔ اُس پیمانے سے گذر جانا موجب تکلیف ہے ۔ اگر کوئی رسم یا کوئی رواج تلخ اور بارمزید ہے تو سمجھ لو کہ اُس کی حقیقت اور اصلیت میں کچھ نہ کچھ فرق آگیا ہے ۔ جہاں سے وہ نکلا ہے اور جس نے اس کی تعلیم کی ہے اُس سے مقابلہ کر کے دیکھو

جو کمی بیشی آگئی ہے اُس کی درستی کرو پھر وہ تلخ اور بار مزید نہیں رہیگا +

صرف اس واسطے بدمزگی اور کلفت پیدا ہوتی ہے کہ وہ اپنی اصلیت حقیقت سے بہت دور ہٹ گئی ہیں۔ جب کوئی دوا اپنی ترکیب میں باعتبار طریقۂ دواسازی پوری نہ اُترے گی تو ضرور ہے کہ اُس میں وہ طاقت یا وہ اثر نہ رہے جو مرتب نسخہ کا مقصود تھا۔

تمدّن اور مذہب تمہیں سکھاتا ہے کہ جب کسی کی تم میں سے شادی بیاہ ہو تو تم ایک جدید معاہدہ کی خاطر چند لوگوں یا واقفوں اور آشناؤں کی مدد یا حمایت سے اُس معاہدہ کی تکمیل کرو تاکہ وہ لوگ تمہارے اِس معاہدہ پر گواہ اور شاہد ہوں چونکہ تم میں ایک نئے معاہدے کی بنیاد پڑتی ہے۔ اور تم ایک ممبر خاندان کے واسطے دوسرے خانداں کی شرکت سے ایک نیا خاندان بنانیکی تجویز میں مصروف ہو اسواسطے اُس کی یادگار میں اُس حد تک خرچ کرو جو اس شرکت اور اُس اتحاد کیواسطے ضروری ہو اور جس کے نہ ہونے کیصورت میں وہ معاہدہ ایک غمی کا معاہدہ سمجھا جاوے یا یہ کہ معاہدہ یا مشغلہ غم سے تمیز کرنیکے لئے خصوصیت سے جماعت مدعو[1] کی خاطر مدارات میں حصّہ لیا جاوے۔ ضرورت سے بڑھکر اگر حصّہ لیا جاوے تو وہ خاطرداری یا مدارات اخیر پر موجب کلفت ثابت ہوگی۔ مہمان کی خاطر ضروری ہے اور لازمی ہے کہ حسب مقدور اُسے کھانا دیا جاوے لیکن اُس کے واسطے ایک وقت کے کھانے میں من بھر گوشت اور میں سیر روغن و شکر خوان پر جمع کر دینا خود غریب مہمان کی شامت لانا ہے۔ بدمزگی اس وقت تک نہیں پیدا ہو سکتی جب تک معاملہ اعتدال پر ہے۔ جہان افراط اور تفریط کا دور دورہ ہوا وہاں شامت آگئی۔ اور معاملہ بگڑ گیا۔ جن رسوم کی شکایت کی جاتی اور جنہیں برباد کن

[1] شادی کے معاہدہ کیواسطے جو جماعت مدعو کیجاتی ہے اگر اُن کی معمولی خاطر مدارات بھی نہ کیجاوے تو یہ عمل تمدن کے منافی ہوگا اکل و شرب بھی تمدن اور معاشرت میں داخل ہے اور ایک جزو لاینفک ہے۔ مہمان نوازی اُس حد تک کہ مہمان اور میزبان دونوں خوش رہیں لازمی و ضروری ہے۔ لیکن اگر اُس سے معاملہ بڑھ جاوے تو دونوں کے حق میں بلائے بے درمان ہے۔ اگر مہمان کیخاطر ایک میزبان روز آتش بازی چھوڑے اور تماشا کرلے تو اُس کا نتیجہ خود مہمان کے حق میں کیا ہوگا۔ وہ بھی اِس عوض معاوضے پر مجبور ہوگا۔ اور اخیر پر دونوں کے حق میں جو نکلے گا وہ اظہر من الشمس ہے۔ ۱۲۔ منہ

قرار دیا جاتا ہے۔ وہ بنفسہ برباد کن اور مہلک نہیں ہیں بلکہ صرف اس وجہ سے ایسی خیال کیجاتی ہیں کہ اُن میں افراط اور تفریط کی گئی ہے +

زیور۔ لباس خواہ رسم کے نیچے رکھو اور خواہ ضروری سمجھو کوئی بُرا عمل اور بُرا طریق نہیں ہے۔ لیکن اسمیں حد سے نکل جانا ایک بُرا اور ناسود مند عمل ہے۔ زیور کی حکمت ہے عورتوں کے واسطے زیبایش۔ کون شخص یا کون مرد ہے۔ جو عورتوں کی ایسی زیبایش سے دل چُراتا ہو۔ لیکن دیکھنا یہ ہے کہ اب عورتیں زیور جس طرح استعمال کرتی ہیں یا جو جو زیورات استعمال میں آتے ہیں اُن میں یہ حکمت ملحوظ بھی رہتی ہے۔ زیبایش کا بھی ایک مفہوم اور ایک حد ہے۔ ہر طریق عمل اور ہر طریقۂ زیور زیبایش نہیں کہا جا سکتا۔ عورت ایسی جنس ہے کہ واقعی اُسے اپنے لئے اور اپنے شوہر کیواسطے کچھ نہ کچھ زیبایش رکھنا ہی پڑتی ہے۔ یہ طریقہ ہر قوم اور ہر ملک میں تسلیم کیا گیا ہے۔ لیکن بجائیکہ وہ زیبایش زیبایش کے معنی میں ہو۔ ایک عورت کا زیور سے لدجانا اپنے تئیں ایک بوجھ میں ویا دینا ہے نہ کہ زیبایش کے مفہوم میں۔ زیبایش اُس حد تک جائز ہے کہ وہ درحقیقت زیبایش بھی ہو۔ اور اُس کیوجہ سے کوئی ناجائز بوجھ یا صرف عاید نہوتا ہو[1] لباس ایک ضروری مرحلہ ہے۔ اور اُسکے بغیر

---

[1] اس سے یہاں تک انکار کردینا کہ زیور کا خیال عورتوں میں ہونا ہی نہیں چاہئے ایک تفریطی عمل ہے ہر قوم اور ہر ملک میں عورتونکے اندر زیبایش کا خیال موجود ہے۔ ہاں اُسکے طریق جداگانہ ہیں۔ جو زیبایش معتدل اور حد کے اندر ہیں اور جنمیں ایک سلیقہ پایا جاتا ہو وہ قابل ترک نہیں ہیں جنمیں سلیقہ نہیں اور جو حد سے باہر نکل گئی ہیں اور جنکی تعمیل میں نقصان ہے وہ طریقے ضرور قابل ترک ہیں۔ افراط تفریط ناسود ہر ملک میں اور ہر قوم میں پایا جاتا ہے خواہ مہذب ہو اور خواہ نامہذب۔ فرانس انگلستان میں خصوصاً عورتوں نے مصنوعی زیبایش کی ایسی تکمیل کی ہے کہ بڑھتے بڑھتے قدرتی حسن کو بھی جواب دیجاتی ہیں۔ ہندوستان کی دہرتی میں زیورات کی جتھوں نے قیامت ڈھا رکھی ہے۔ اور انگلستان و فرانس میں مصنوعی حسن مردوں کو ایک تہلکہ میں ڈال رہا ہے دونوں ملک کی عورتیں حد سے بڑھ گئی ہیں۔ اگر ہندوستانیں زیورات کی بدولت دوسروں کے ہاتھ سے جانیں تلف ہوتی ہیں تو انگلستان اور فرانس میں خود اپنے ہاتھوں سے سو اور حسین عورتیں تصنع سے معرض و بال میں پڑتی ہیں اگر قدرتی حسن چہارم حصہ صدی تک رہ سکتا ہے تو اس تصنع کی بدولت پانچ ہی سال میں کافور ہو جاتا ہے ہندوستانی عورتیں اس حالت میں زیورات سے بیزار اور متنفر ہو نا سود مند طریقہ ثابت کر سکتی ہیں جب انیں عرب کی عورتوں کیطرح سراب نما تصنع کا شوق اور جنوں پیدا نہو اگر ترک زیورات کے بعد یہ جنوں پیدا ہو گیا تو اسکا کوئی بھی علاج نہو گا۔ زیور ٹوٹ پھوٹکر کچھ دے دلا ہی جاتا ہے یہ تصنع کیا کچھ دے سکتا ہے۔ چونکہ ہمارے سامنے دونوں مثالیں موجود ہیں اسواسطے ہمیں وہ طریقہ لینا چاہئے جو سود مند اور معتدل ہو + ۱۲

گذارہ نہیں۔ لیکن اس میں بھی جب انسان حد سے باہر نکل جاتا ہے تو ایک تکلیف میں ہی گھر جاتا ہے۔ لباس اور زیور اُس حد تک موزون اور سود مند ہے کہ جب تک وہ سادہ اور ضرورت کے مطابق ہو۔ سادہ اور ضرورت کے مطابق اُس حد تک ہے کہ جس سے ہر درجے کے مواُفق[۵۲] کام چل جاوے۔ جو اِس تعریف میں نہیں آسکتا وہ گویا خارج از بحث ہے +

ہر درجہ ایک حیثیت اور ایک پیمانہ رکھتا ہے۔ اگر اُس کے موافق اُسے رکھا جاوے تو حد اعتدال میں رہتا ہے اور اگر اُس کی پابندی نہ کی جاوے تو حد اعتدال سے نکل جاتا ہے۔ اگر کوئی امیر کمبل زیبِ بدن کر کے امارت گاہ میں آوے جاوے تو یہ اُس کیواسطے ایک سبکی اور اعتدال شکنی ہے اور اگر ایک گداگر باوجود گداگر یا مزدوری پیشہ ہونے کے بھی امیری لباس پہنے تو یہ اُس کیواسطے ایک وبال جان ہے۔ جو رسم اور جو چال تکلیف دہ ہے وہ بدمزگی پیدا کرتی ہے اور جو رسم یا جو چال بدمزگی کی حامی ہے۔ وہ رسم یا تو سرے سے ہی خلاف حقیقت ہے اور یا اُس میں کوئی مغالطہ اور کوئی ناجائز آمیزش ہے۔ جس طرح جامع مانع طور پر تو نہیں لیکن بہ قیاس غالب گناہ کی شناخت کا جزو اعظم یہ جُملہ یا یہ مقولہ ہے کہ:-

"کوئی دیکھ نہ لے یا وہ کسی کو معلوم نہ ہو جاوے"

اسی طرح رسوم کی تنقیح اور تحقیق کا اِس جملہ یا کُلیہ پر مدار ہے کہ "وہ تکلیف دہ نہو"

تبادلۂ خیالات یا اندرونی تکلیفات یا بدمزگیوں اور علمی تنقیحات سے جب کسی قوم کی رسوم پر روشنی پڑتی ہے اور لوگ باوجود عمل میں لانے کے بھی تکلیف اور بدمزگی میں گھر جاتے ہیں تو طبائع میں ایک گھبراہٹ اور خیالات میں ایک تموّج پیدا ہونے لگتا ہے۔ نتائج کی باعتبار سُودمندی و ناسودمندی کے جانچ اور چھان بین کی جاتی ہے۔ دوسروں کے حالات سے اپنے حالات پر روشنی ڈالی جاتی ہے اس تگ و دو میں معلوم ہونے لگتا ہے کہ حقیقت الامر

[۵۲] جہانتک میرا خیال اور میرا تجربہ ہے ہندوستانی تو معلوم افراد میں سوائے معدودے چند راجے مہاراجوں یا لکھ لٹ نوابوں اور رئیس زادوں کے لباس میں ابھی تک اسراف نہیں تھا کہ جسکی اصلاح اور ترمیم کی خاص ضرورت پڑتی۔ لیکن خلاف زمانہ سابقہ کے اب ہر ایک دل اور ہر ایک دماغ میں فیشن کا مہمانہ کر رہا ہے۔ فیشن ایک بلا کی طرح ہر نوجوان اور ہر ضعیف کے سر پر سوار ہو رہا ہے اور اُس کی رفتار دن بدن بڑھ رہی ہے شاید کوئی ایسا زمانہ بھی آجاوے کہ زیورات مستورات سے زیادہ اُس کا صرف شمار میں آنے لگے۔ ۱۲-

سے لوگ دور جاپڑے ہیں۔ انسان اگرچہ کیسا ہی باحوصلہ اور اتم صفت ہو آخر کبھی نہ کبھی اپنی
حالت پر نظرِ ثانی ضرور کرتا ہے۔ خواہ وہ نظرِ ثانی موقتاً ہو یا غیر موقت۔ چور ڈاکو بھی اپنے
اعمال کا محاسبہ کرتا ہے اور ایک فضول خرچ اور سخی بھی کبھی نہ کبھی ضرور اپنا جائزہ لیتا ہے۔
خوشیاں کہے دیتی ہیں کہ ان کا انجام ٹھیک نہیں تھا اور غم کی راتیں منہ سے بولتی ہیں کہ وہ
بر موقع نہ تھیں۔ اور اُن کی تہ میں ایک اور مہلک غم پوشیدہ تھا۔

اردگرد کی نظیریں اور گرد نواح کے واقعات، انسان کے رہبر خود بخود ہو جاتے ہیں
ایک شخص ہزاروں روپیہ اندھا دھند بلا کسی عاقبت اندیشی کے صرف کرتا چلا جاتا ہے آخر
کوئی وقت ایسا بھی آجاتا ہے کہ وہی ناجائز صرف اُس کی تنبیہ کا سبب بھی ہوتا ہے۔ ہاتھ
اگرچہ داد و دہش سے نہیں رُکتے لیکن خزانے اور تھیلیاں خالی ہو جاتی ہیں اور وہی خرچ
کرنے والوں کی جان کیلئے ایک مہلک عارضہ ہیں۔

جنہیں چوٹ لگتی اور صدمہ ہوتا ہے وہ راہ راست پر آجاتے ہیں اور سوچ لیتے ہیں
کہ اُن کی پہلی بے اعتنائیوں نے اُنہیں کس منزل پر پہنچایا ہے۔ اور جو دل کے ڈھیٹھ
ہیں وہ باوجود محسوس کرنیکے بھی اُسی مسلک پر لگے جاتے ہیں اور منہ سے نہیں مانتے۔

جن جن قوموں میں رسوم کی اصلاح ہوئی ہے اُن کی تاریخیں ہمیں سبق دیتی ہیں کہ
جب قوموں اور قومی افراد نے جانچ کی تو اکثر رسموں کی اصلاح کر کے چھوڑی خواہ اس
ترمیم اور اصلاح کا سہرا کسی نبی کے سر بندھا ہو اور خواہ کسی متمدن طبیعت اور کسی فلاسفر
کے سر۔ خواہ سیاحوں اور تاجروں یا طالبعلموں نے اُس کی بنیاد رکھی ہو اور خواہ کوئی
اور ریفارمر یا مصلح پیدا ہوا ہو۔ ہندوستان کی رسمیں ایک بطی الحرکت کیڑے کی طرح ایک
ہی حالت پر چلی جاتی ہیں۔ مسلمانوں کے آنے سے دیکھا دیکھی اُن کی حرکت تیز ہوتی گئی۔
اور تبدیل ہونی شروع ہو گئی۔ جب طبائع میں سرد مہری آگئی تو پھر اُن پر زنگ آنے لگا۔
چونکہ علمی دوڑیں بند ہو گئی تھیں اِس واسطے اشہب خیال اپنے تھان سے نہ ہل سکا۔ اب
علمی دوڑوں کی روز بروز گرم بازاری ہے۔ کھوٹے اور کھرے کی بحث شروع ہو گئی ہے طبیعتیں
خود بخود اِس طرف مائل ہونے کو ہیں۔ گو ابھی پُرانی ضد اور ہٹ دھرمی باقی ہے۔ لیکن زمانہ

کہانتک درگذر کرسکتا ہے۔ جس طرح اور قومیں درست ہوتی گئی ہیں اور یا بالکل زمانہ کے تھپڑوں سے نیست و نابود ہوگئی ہیں۔ اسی طرح اُن قوموں کا بھی حال ہوگا جو اصلاحی مکتب سے غیر مانوس ہیں +

جو لوگ باوجود بصیرت اور خبر کے بھی رسوم واہیہ کی تعمیل پر اڑتے ہیں وہ دل سے اُن وقتوں اور اُن ناسور مندیوں سے بخوبی واقف ہیں جو انہیں آئے دن ستاتی اور اُن کا خون چوستی ہیں لیکن رسمی خیالات اُنہیں کچھ کرنے نہیں دیتی۔ جو شخص فضول خرچی کرتا اور مسرف بھی ہے وہ اپنے اس عیب یا اپنی اس مزوری سے اُن لوگوں سے زیادہ تر واقف ہے جو اُسے دور سے دیکھتے ہیں کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ کوئی بیمار اپنی علالت محسوس نہ کرسکے۔ خودکشی کرنے والا خوب جانتا ہے کہ میں زہر کھا کر مرجاؤں گا لیکن ہسٹ دھرمی اور مایوسی اُسے ہٹنے نہیں دیتی۔ یہی حال اُس شخص کا ہے جو بُری رسموں کی زہر سے اپنے تئیں ہلاک کر رہا ہے +

لوگوں کا فضول رسموں کے اثبات پر دلایل لانا اُن کی حق پرستی اور راستی کی بُرہان نہیں ہے۔ دلائل ہر معاملہ پر لائے جاسکتے ہیں دلائل لانیوالا خود جانتا ہے کہ اُس کا اپنا دل اُن کی صداقت پر کہانتک یقین کئے ہوئے ہے۔ ہر دعوے اس واسطے تسلیم نہیں کیا جاسکتا کہ اُس پر دلائل کا حاشیہ ازاد کیا گیا ہے بلکہ اس واسطے کہ وہ فی الحقیقت قابل تسلیم کرنیکے ہے۔ کیا کوئی شخص دنیا میں کسی ایسے دعوے کا نشان دے سکتا ہے جو بلا دلائل ہو +

زبان

قدرتاً ہر ذی روح میں ایک ایسی طاقت مودعہ ہے جسکے ذریعہ سے وہ اپنے خیال یا اپنے ارادہ کا اظہار کر سکتا ہے یا ایسے اظہار کی اوسے وقتاً فوقتاً ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ ہر ذی روح اور ہر جاندار ذی الارادہ یا ذی الخیال ہے۔ خواہ کوئی سے جاندار اور ذی روح اور اون کی کوئی سی نوع لے لو ارادہ اور خیال سے خالی یا معرّا نہ ہوگی۔ یہ جدا بات ہے کہ طریق اظہار یا طریق عمل میں اوس کی کوئی جداگانہ روش ہو یا بعض کے طریق عمل اور طریق اظہار سے ہم واقف ہوں اور بعض سے ناآشنا اور بے خبر۔[۱] اظہار خیال یا اظہار ارادہ کے دو طریق ہیں۔

(الف) بذریعہ اشارات مخصوصہ۔

(ب) بذریعہ تکلم وتخاطب۔

ہر ذی روح اور ہر جاندار میں یہ خاصہ اور یہ طاقت بھی مودعہ ہے کہ خیالات پیش آمدہ کا اظہار اور بیان اون خاص اشارات اور خاص کنایوں سے کر سکے جو اوس کی ہستی اور ضروریات کے لئے موزون ہون۔ بعض اشخاص یہ خیال کرتے ہیں کہ سوائے انسان کے اور کوئی ذی روح اشارات پر قادر نہیں ہے یا یہ کہ فن اشارات سے بے بہرہ اور نابلد ہے لیکن تجربہ ثابت کرتا ہے کہ انسان

---

[۱] بعض حکیمون نے اشیائے غیر ذی روح کی نسبت یہ بحث کی ہے کہ اون میں بھی طاقت ارادی نسبتاً پائی جاتی ہے۔ چنانچہ مقناطیسی عمل سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔ یہ تھیوری صحیح نہیں ہے۔ اشیائے غیر جاندار میں اگر کوئی ایسی طاقت پائی جاتی ہے تو وہ ایک خاص کشش یا جذب ہے یا معمولی نشوونما۔ جذب اور کشش یا نشوونما اور ارادہ میں فرق ہے۔ کشش جذب اور نشوونما میں تمیز اور علمی احساس نہیں ہوتا۔ مقناطیس میں مادہ انجذابی ضرور ہے لیکن مقناطیس اوس کی وجہ سے کوئی علم نہیں رکھتا۔ برخلاف اسکے ارادہ میں یہ سب کچھ داخل اور موجود ہوتا ہے۔ ۱۲

کے سوائے اور مخلوق ذی الروح بھی اسپر قادر ہے۔ خواہ ہم اوس کی اس طاقت سے واقف ہون اور خواہ ناواقف۔ جو حیوانات انسان کے قرب میں رہتے ہیں اور اون کا اس سے میل جول ہے اون میں یہ طاقت یا یہ خاصہ بالخصوص مشاہدہ ہوتا ہے۔ بلی یا کتا اور دوسرے گھریلو جانور ایسے خاص اشارات کے عادی پائے جاتے ہیں۔ یہ حیوانات انسانی اشارات یا حرکات بھی سمجھتے ہیں اور بطور خود بھی چند اشارات اور حرکات سے کام لیتے ہیں۔ گائے اور بیل کا سر نیچے اوپر کرنا۔ کتے اور بلی کا دم ہلانا۔ خاص خاص اشارات اور حرکات ہیں۔

انسان اپنے معمولہ اشارات اور حرکات میں مشق اور دسترس رکھتا ہے۔ اکثر ماہرین علم اللسان کا یہ قول ہے کہ پہلے پہل انسان صرف اشارات سے ہی بات چیت کیا کرتا تھا۔ جب اشارت سے کام نہ چلا تو طبعًا بولنے پر مجبور ہوا[۵۱] گونگے اب بھی اشارات سے ہی کام لیتے ہیں اور اون کی خاص حرکات اور مشقی اشارات گویا اونکے واسطے ایک بولتی چالتی کل ہیں۔ جسقدر ضروریات روزمرہ اونہیں پیش آتی ہیں اون سب کا حل وعقدہ اشارات اور خاص حرکات پر ہی موقوف ہے۔ بعض گونگے اس قدر صحیح المشق ہوتے ہیں کہ بولتے چالتے انسان کے بھی کان کاٹتے ہیں صرف گونگون پر ہی اشارات اور حرکات کا عمل ختم نہیں ہو جاتا بولتے چالتے انسان

[۵۱] ان حکیمون کا یہ مذہب ہے کہ انسان ابتدائے آفرینش میں صرف اشارات سے کام لیتا تھا۔ اوس کی زبان حال مختلف اشارات اور مختلف حرکات پر مشتمل تھی۔ بعد میں مجبور ہو کر اوس نے بولنا سیکھا ہے۔ بادی النظر میں یہ خیال کچھ موزون نہیں معلوم ہوتا۔ انسان طبعًا دونوں باتوں پر قادر ہے اشارات اور حرکات پر بھی اور تکلم وتخاطب پر بھی۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ حضرت انسان خاکی بنیان نے مجبوری میں آکر بولنا سیکھا ہے اور مقدم طاقت اوس میں محض اشارات ہی کی تھی تو پھر اس بدیہی نظیر اور مشاہدہ کا کیا جواب ہوگا کہ بچہ پیدا ہوتے ہی آ۔ اوں۔ نان۔ لوں۔ عوں۔ نمان کرنے لگ جاتا ہے۔ گو ہم ان اجنبی اور غیر مانوس آوازوں سے خاص الفاظ نہ پیدا کر سکیں اور اونکے کچھ معانی نہ قرار دے سکیں۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ یہ آوازیں اپنے وجود میں چند حروف ضرور رکھتی ہیں اور ایک ترکیبی حالت میں متشکل ہو کر سماعت میں آتی ہیں۔ ۱۲

بھی اون سے اکثر اوقات کام لیتے ہیں۔ صرف سادہ اشارات پر ہی بس نہیں بلکہ اون اشارات اور حرکات کے ذریعہ سے اور تابع اشارات عملی صورتیں مثل تار برقی اور ہیلوگراف وغیرہ کے بھی ایجاد کی گئی ہین جو عملی حالت میں جلوہ گر ہو کر دنیا اور اہل دنیا کے لیئے ایک آسائش عظیم ثابت ہو رہی ہیں۔ تحریری عمل بھی دراصل ایک اشارتی یا حرکاتی عمل ہے۔ ایسے حرکاتی یا اشارتی عمل کا زود یا اثر بمقابلہ تکلم یا تخاطب کے زیادہ تر پائیدار اور مضبوط ہوتا ہے۔ تکلم اور تخاطب گویا ہوا میں پر لگا کر اوڑ جاتا ہے اور حافظہ شاید اُسے کہیں کچھ نہ کچھ یاد رکھ سکے لیکن تحریری عمل جو گویا ایک قسم کے مخصوصہ اشارات پر مبنی ہے قوی الاثر اور دیرپا ہوتا ہے۔ تحریری عمل میں بھی بہت سی کایا پلٹ ہوتی رہی ہے بعض زمانوں میں یہ عمل بذریعہ نقوش اور تصاویر کے معرض اظہار میں آتا رہا۔ رفتہ رفتہ موجودہ صورت میں[1] آگیا۔

گو علوم اور فنون کی عملی تفصیل یا اظہار اور استدلال سادہ اشارات اور حرکات سے بالتکمیل نہ ہو سکے اور یہ عمل اوس تفصیل اور استدلال کو محفوظ نہ رکھ سکے۔ لیکن پھر بھی یہ سادہ حرکات اور اشارات بعض روزمرہ کے حوائج میں کافی مدد دے رہے ہیں اور ان حالات میں اوس تکلم کی ضرورت نہیں پڑتی جسے بعض حکمائے نے مجبوراً اختیار کرنا بیان یا تسلیم کیا ہے۔ بعض اوقات ان اشارات سے بڑے بڑے کام نکالے جاتے ہیں اور ایک اشارہ یا ایک حرکت ایک دستور العمل کا کام دے جاتی ہے۔

[1] اشارات دو قسم کے ہیں ایک بلا فاصلہ اور ایک بالفاصلہ پہلے قسم کے اشارات تو وہ ہیں جو بالمقابل ایک انسان دوسرے انسان سے کرتا ہے اور دوسری قسم کے وہ ہیں جو فاصلہ سے عمل میں لائے جاتے ہیں۔ دوسری قسم میں ہی تمام قسم کی تحریرات اور ایجادات موجودہ جن کے ذریعہ سے پیام رسانی ہوتی ہے داخل ہیں۔ یہ ایک بڑا شریف فن ہے۔ جن قوموں اور جن اشخاص نے اسپر غور کی اور دل کی آنکھوں سے مشاہدہ کیا وہ آج تار برقی ہیلوگراف اور فونوگراف وغیرہ کے موجد کہلاتے ہیں۔ اور اون کی جدت طبع دنیا کے حق میں ایک نعمت غیر مترقبہ ثابت ہو رہی ہے۔ تار برقی۔ ہیلوگراف اور فونوگراف کیا ہیں اشارات اور حرکات اور آوازون کو ایکس قاعدہ سے استعمال میں لانا۔ ہندوستان اور دیگر ممالک ایشیا میں لوگ روز باتیں کرتے

ایک لفظ کیا ایک حرف بھی مُنہ سے بولا نہیں جاتا! اور نہ زبان ہی ہلائی جاتی ہے صرف ایک اشارہ ہی سے کام لیا جاتا ہے اشاروں سے جنگیں ہو جاتی ہیں اور اشاروں سے مدتوں کے اوُلجھے ہوئے مسئلے حل ہو کر رہتے ہیں۔

اشارات اور حرکات دو حیثیتیں رکھتی ہیں۔

الف۔ بغیر الفاظ و بغیر حروف۔ (ب) بالحروف و بالالفاظ۔

پہلی قسم کی حرکات اور اشارات میں حرف چند ضربات شامل ہوتی ہیں جو اپنی اپنی ذات میں ایک خاص مفہوم رکھتی ہیں۔ اون کا ماخذ۔ ہاتھ۔ آنکھ۔ مونہہ۔ سر وغیرہ اعضاء ہوتے ہیں۔ مفہوم دل میں ہوتا ہے اور ان اشارات کے ذریعہ سے ظاہر کیا جاتا ہے۔ دوسری قسم کی حرکتوں اور اشاروں میں ایسے حروف یا ایسے الفاظ مقرر کر دئے جاتے ہیں جو بظاہر[۱] کوئی مفہوم نہیں رکھتے یا ایسا مفہوم رکھتے ہیں جو قریباً مستتر ہوتا ہے اور اوسی

بقیہ نوٹ صفحہ ۱۰۸۔ اور بولتے ہیں گھڑیوں مونہ بند ہی نہیں ہوتے لیکن کسی نے آجتک یہ سوچنے کی کوشش نہ کی کہ یہ کس حرکت اور کس مشین کی بدولت ہو رہا ہے اور اس کا باعث کیا ہے۔ کیا اسے قابو میں بھی لایا جاسکتا ہے۔ کیا اس طریق سے کچھ اور بھی کام لیا جاسکتا ہے۔ یہ تو خوشی کی جاتی ہے کہ بچہ خدا خدا کر کے باتیں کرنے لگا ہے لیکن یہ کسی نے نہ سوچا کہ اس کا گُر کیا ہے۔

[۱] تمام وہ آلات اور ایجادات جو اس وقت تکلم اور تخاطب میں ایک ذریعہ بن رہی ہیں۔ اس دوسری قسم سے ہیں۔ اون کے حروف اور الفاظ ایک خاص قسم کی ترکیب سے موضوع ہیں اور اوسی وضع اور اوسی ترکیب سے کام دیتے ہیں جو اون کے واسطے تجویز کی گئی ہے۔ یہ ایک خاص علم ہے جو اوس وقت تک کل نہیں ہوتا جب تک لوگ قانون اشیاء اور اون کے نسبتی قواعد سے واقف نہ ہوں۔ ۱۲

[۲] یہ مان لیا گیا ہے کہ انواع مختلفہ حیوانات میں سے صرف نوع انسان ہی ناطق یا ناطق بالارادہ ہے جب کبھی دوسرے حیوانات سے انسان کو متمیز کیا جاتا ہے تو اس تمیزی اصول کا جزو اعظم یہی نطق ہوتا ہے۔ نطق کے معنی بولنے یا کلام کرنیکے ہیں۔ ہر انسان بالقوہ ناطق ہے یا یہ کہ اوس میں خاصہ اور طاقت نطق مودعہ اور موجود ہے۔ یہ خاصہ دوسری نوع کے حصہ میں نہیں آیا ہے۔ دوسری انواع کے واسطے بجائے بولنے کے اور الفاظ موضوع ہیں مثلاً کتا بھونکتا ہے۔ بلی میاؤں میاؤں کرتی ہے اور چڑیا چوں چوں۔ شیر غراتا اور گھوڑا ہنہناتا ہے۔ یہ نہیں کہا جاتا کہ کتا یا بلی بولتی ہے اور چڑیا گفتگو کرتی ہے۔ اگر ان کے لئے بولنے کا

وہی لوگ سمجھ سکتے ہیں جو اون رموز مخفیہ سے واقف ہوتے ہیں۔ بعض اوقات صرف لہجہ اور "لوٹن" سے ہی عام الفاظ میں کوئی خاص مطلب سمجھا دیا جاتا ہے۔

دوسرا طریق اظہار خیالات تکلم اور تخاطب ہے۔ یہ طریق صرف انسانی نوع سے ہی مخصوص ہے اور اس خصوصیت سے انسان حیوان ناطق کہلاتا ہے۔ یہ وہ شرف ہے جو کسی اور نوع حیوان کے حصّے میں نہیں آیا۔ بیشک طوطا اور مینا بولتے ہیں لیکن یہ نطق انسانی نطق نہیں ہے بلکہ صرف رٹنا اور نقل اوتارنا ہے یا چند الفاظ سیکھ لینا۔ جیسے بعض جانور اور بھی چند خاص حرکتیں سیکھ جاتے ہیں ایسے ہی یہ بھی سیکھ جاتے ہیں۔ یہ اس بات کا ثبوت نہیں ہے کہ یہ انواع ناطق بھی ہیں۔ ناطق کی تعریف

بقیہ نوٹ صفحہ ۱۰۹۔ لفظ احیاناً استعمال بھی کیا جاتا ہے تو وہ مجازاً ہوتا ہے نہ کہ حقیقتاً۔

اس بحث میں یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ نوع انسان کے سوائے اگر اور حیوانات میں بولنے کی طاقت نہیں ہے تو یہ اون کا بھونکنا۔ غرّانا کیا معنی یا کیا مفہوم رکھتا ہے۔ یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ یہ دیگر نوعین انسان کی طرح بولتی یا مخاطب اور متکلم ہوتی ہیں یا ان کا تخاطب اور تکلم وہ خصوصیت رکھتا ہے جو انسانی تکلم اور تخاطب میں پائی جاتی ہے لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ طرز عمل انواع دیگر بھی ایک قسم کا بولنا اور مخاطب ہونا ہے۔ گو ہم اوس طرز کو انسانی تکلم اور تخاطب سے کوئی نسبت نہ دے سکیں لیکن پھر بھی یہ کہنا ہی پڑے گا کہ ایک جانور بولتا اور آواز دیتا ہے۔ جب ایک جانور بولتا ہے تو دوسرے جانور اوس کی آواز پر توجہ کرتے اور کان دھرتے ہیں۔ ایک بلی میاؤں میاؤں کرتی اور ایک مرغی کڑ کڑاتی ہے۔ دوسری بلیاں اور مرغی کے بچے قریب تر آجاتے ہیں۔ ایک کتا دوسرے کتے پر غرّاتا ہے اور وہ دم دبا کر چلا جاتا ہے۔ ایک خوبصورت چڑیا دوسری چڑیوں کو چوں چوں کر کے بلاتی ہے اور وہ دم سنوارتی آجاتی ہیں۔ یہ حرکات اور یہ طریق عمل اس امر کا بدیہی ثبوت ہے کہ ایک جانور اور ایک درندہ اپنے ابنائے جنس کے حرکات یا اشارات سے نتیجہ نکالتا ہے اور اُن کی حرکات بھی کوئی معنی یا مفہوم رکھتی ہیں۔ یا یہ کہ انواع دیگر میں بھی قدرت نے ایک نظام فہم رکھا ہے۔ کوئی وجہ نہیں کہ ہم اس نظام فہم سے منکر ہوں۔ غایت درجہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسانی نظام فہم سے اس نظام فہم کا طریقہ مختلف ہے اور اس سے ہم بالکلیت واقف نہیں ہیں اور اب تک اسکی غایت ہماری سمجھ سے باہر ہے۔ +

یہ ہے کہ وہ بالقوۃ اور بالفعل اور بالارادہ ناطق ہو (بشرطیکہ کسی خارجی باعث سے
اس قوت اور خاصہ میں فرق نہ آگیا ہو) اور طبعًا اوس کی ذات میں یہ خاصہ ودیعت
کیا گیا ہو۔ یہ حالت اور یہ خاصہ نوع انسانی کے سوائے اور کسی نوع میں نہیں پایا
جاتا۔ یا یون کہیئے کہ اگر کوئی دوسری نوع چند الفاظ رٹتی بھی ہے تو وہ رٹنا نطق انسانی
کے تابع ہوتا ہے۔ طوطا اور مینا اوسی قدر الفاظ بول سکتے ہیں جس قدر سیکھتے ہیں اِس
سے ثابت ہوا کہ اون میں مادہ نطق نہیں ہے۔ اگر وہ نطق ہوتا تو انہیں الفاظ پر خاتمہ نہ
ہو جاتا بے شک بعض حکیمون کی یہ رائے ہے کہ انسانی نطق کی ترقی بھی دیکھا دیکھی
اور مشق سے ہوئی ہے۔ اونکے اس خیال کی بنیاد یہ ہے کہ اگر ایک صحیح النطق انسان
گونگون کی جماعت میں رکھا جاوے تو وہ گونگا ہی ہوگا۔ اوس میں وہ طاقت نہ ہوگی جو
اون انسانون میں پائی جاتی ہے جو بولتی چالتی سوسائٹی میں رہتے ہیں۔ لیکن میری
رائے میں حقیقت الامر اسکے خلاف ہے۔ انسان نے اگر مشق سے یا دیکھا دیکھی نطق
میں ترقی کی ہے تو اوس کا یہ نتیجہ نہیں ہونا چاہیئے کہ ہم اوسکے بالطبع ناطق ہونے سے
انکار کریں ایک طاقت میں مشاق ہونا اور بات ہے اور طبیعت میں مودعہ ہونا اور صورت۔

اگر انسان کا یہ طبعی خاصہ نہ ہوتا تو وہ محض مشق سے ہی اس میں کہان تک ترقی کر
سکتا۔ طوطے مینا نے طبعی خاصہ نہ ہونے کی صورت میں جو ترقی کی ہے وہ اس بات کا زندہ
ثبوت یا مشاہدہ ہے کہ بلا طبعی خاصہ ہونے کے کوئی نوع اکتسابی امور میں کامل یا کافی
ترقی نہیں کر سکتی۔ انسان نے مشق سے جو کچھ حاصل کیا یا جو کچھ ترقی کی ہے اصولی امور
میں نہیں بلکہ اون امورمین جو فروعی ہیں الفاظ اور جمل کی تصریف یا تبدیل سے انسان بذریعہ
مشق کے نطق میں ترقی کر رہا ہے نہ کہ اصل نطق میں۔ نطق کیا ہے؟ جو حیوان ناطق ہیں اور
جو بولتے یا ایک دوسرے سے بات چیت کرتے ہیں وہ حقیقت النطق کی بابت شاید اس
سے زیادہ نہیں کہہ سکیں گے کہ انسان کے دل یا ضمیر میں خیالات کا ہجوم ہوتا ہے اور وہ
مستتر خیالات خواہ مرئی کیفیت کی بابت ہون اور خواہ متعلق بہ غیر مرئی۔ موضوعہ الفاظ جمل یا
اشارات اور حرکات کے ذریعہ سے معرض اظہار میں لائے جاتے ہیں۔ جب کوئی گفتگو کی جاتی

ہی یاکسی سی کچھ کہنا ہوتا ہی تو سب سے پہلے اوسکا نقشہ جسے دوسرے الفاظ میں مفہوم کہنا چاہیئے دل میں مرتسم ہونا شروع ہوتا ہی اور پھر اوس آلہ کے ذریعہ سی جو ایسی نقش کے وجود میں آنیکے واسطی دیا گیا ہی۔ الفاظ اور جملے ترکیب پاتے اور ظاہر کئے جاتے ہیں۔ وہی الفاظ اور جملے دل سی نکلتی ہین جو دل میں مرتسم ہوتے ہیں جنکا عکس بذریعہ رویت یا سماعت کے صفحۂ دل پر پڑتا ہے۔

جن جملوں یا جن الفاظ سی ہم ناواقف ہوتے ہیں وہ اطلاق ہی نہیں پاتے اور اسی جہت سے اختلاف السنہ[ب] کا اختلاف تسلیم کیا گیا ہی۔ جن الفاظ یا جن فقرات سی ہم شروع اور بدو نمود سی واقف اور آشنا ہیں اور بچپن سی ہماری کانوں میں پڑتے ہیں وہ ہماری مادری زبان ہی اور جسے ہم بعد میں حاصل کرتے ہیں وہ محصولہ لسان ہی جب یہ کہا جاتا ہی کہ فلان فلان زبان سی واقف ہی یا فلان فلان زبان جانتا ہے تو اوسکا مفہوم یہ ہوتا ہی کہ فلان فلان زبان کے مفہومات اور تراکیب الفاظ و جمل سی واقف ہی۔ کسی زبان کے جاننے کیلئے ضروری ہی کہ اوس کے استعمالی طریقوں اور مرکبات و مفردات سی کما حقہ یا ضروری واقفیت ہو۔ کسی زبان کے چند فقرات اور جمل کا بلا استعمالی طریقون کے جاننا محض چند ترکیبی صور کا جاننا ہی نہ کہ کسی زبان کا جاننا اور اعلےٰ[ج] طور پر زباندان وہ لوگ ہیں جو باعتبار علم اللسان کے زبانوں سی واقف ہیں۔

[ا] کوئی ایسا خیال یا کوئی ایسا ارادہ نہیں ہی جو پہلی دل میں مرتسم نہ ہو۔ خواہ اوسکے ارتسام کا کچھ ہی طریقہ اور ذریعہ ہو لیکن ارتسام شرط ہی۔ ارتسام کیساتھ ہی دل میں خیالات اور ارادے وجود الفاظ میں ڈھلنے شروع ہو جاتے ہیں۔ ترکیب الفاظ کے ساتھ ہی ضرورت کے مطابق آلہ متعلقہ کے ذریعہ سی اظہار ہوتا جاتا ہی اسی اظہار کا نام دوسری الفاظ میں تقدیر تکلم۔ تخاطب ہی اور اوسکو عرف عام زبان کہتے ہیں۔ [ب] اختلاف السنہ کی نسبت ہم آگے چلکر مفصل بحث کرینگے۔ یہاں صرف یہ اشارہ کئے دیتے ہیں کہ اختلاف السنہ کی بنیاد اس قانون پر ہی کہ ہم کسی ایک زبانوں کے طریق اطلاق اور مفاہیم سی ناواقف ہیں اور اون کی ترکیب اور تالیف کے قواعد اون قواعد سی مختلف فیہ ہیں جو ہماری مادری زبان میں مروج اور مرعی ہیں۔ انہیں ہم حاصل کر سکتے ہیں لیکن فی الوقت احاطہ تحصیل سی باہر ہیں۔ [ج] زبان تین طرح سی جانی جاتی ہی۔ (الف) باعتبار روزمرہ (ب) بالمشتقات (ج) بالمحاورات۔

پہلی شق سی وہ زباندانی مراد ہی جسمیں صرف تکلم اور روزمرہ تخاطب ہوتا ہی یہ زباندانی عام ہی خواہ مادری زبان میں ہو اور خواہ بالمقابل السنہ غیر۔ دوسری شق میں وہ لوگ داخل ہیں جو ایک زبان سی باعتبار اوسکے مشتقات کے واقف ہیں اور یہ جانتے ہیں کہ یہ زبان کن کن مواد سی مرکب یا مولف ہے اور کہاں کہاں سے اور کس کس وقت اون کا ذخیرہ جمع ہوا ہے اور کہاں تک اوس میں اور بھی وسعت ہو سکتی ہے۔ یہی لوگ ہیں جنھیں علم اللسان کا عالم کہا جا سکتا ہے۔ یہی لوگ ہیں جو زبان کے اون اسباب سے واقفیت رکھتے ہیں جن سے کوئی زبان ترقی کرتی اور بگڑتی ہے۔ گو ہندوستان میں سواد موجود ہے لیکن کوئی شخص اس طرف رجوع نہیں کرتا۔

تیسری شق میں وہ فرقہ داخل ہے جو ایک زبان کی ترقی اور وسعت کا خواہاں بہ جہت بلیغ عبارت اور فصیح محاورات اور دلچسپ بندشون کے ہے یہ فرقہ زبان کے خزانہ میں وہ دولت الفاظ و محاورات جمع کرتا جاتا ہے جس سے ایک زبان کی حیثیت میں ترقی ہوتی ہے اور جس سے اس کی رونق دوبالا ہو جاتی ہے شاعر اس کے نام لیوا ہیں اور ناتراش کے شیدائی اردو زبان ایسے لوگون کی محتاج ہے اور اوسے ضرورت ہے کہ اوس کی سرزمین میں ایسے ایسے لوگ

نطق کے تاریخی حالات

کسی قوم یا کسی ملک یا حصہ ملک کی تاریخ اس امر کے اظہار کے لئے دلچسپ اور کافی نہیں ہے کہ۔

(۱) السنہ کی بنیاد کیوں کر اور کہاں سے شروع ہوئی۔

(۲) اور اون کی ترکیبی صورتوں کے معانی یا مفاہیم کا سلسلہ کیوں کر چلا۔

(۳) اور وہ معانی یا مفاہیم کیون کر اور کس وجہ سے تسلیم کئے گئے۔

(۴) اور پھر زبانون۔ اور اون زبانون کے الفاظ۔ محاورات اور مفاہیم میں ایک فرق عظیم کیون کر ہوتا گیا۔

(۵) اس اختلاف السنہ کا اصلی موجب کیا ہے یا کیا ہو سکتا ہے۔

ان سوالات یا ان امور کے متعلق ماہرین فلسفہ زبان نے جو یا جسقدر دریافت اور تحقیقات کی ہے بے شک وہ دلچسپی سے خالی نہیں اور قابل فخر و شکریہ ہے لیکن اس چھان بین اور تحقیقات کی بنیاد خیالی یا قیاسی واقعات پر زیادہ رکھی گئی ہے۔ گو تعداد السنہ اور عمل نطق کی بابت بہت کچھ ذخیرہ یا معلومات جمع کئے گئے ہیں۔ مگر اب تک کوئی ایسی جامع تحقیقات معرض عمل[۵] میں نہیں آئی کہ جس سے

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۱۱۔ کثرت سے پیدا ہون۔ جبتک اُردو کی تائید کیواسطے یہ تین گروہ پیدا نہ ہوں گے۔ اُردو کی ترقی مشکل ہے۔ زمانہ برسر امداد ہے اور ضرورتین اپنی طرف کھینچے لئے جاتی ہیں ممکن ہے کہ کسی زمانہ میں اُردو بھی الفاظ کے اعتبار سے ایک وسیع زبان کہلانے کا حق حاصل کر سکے۔ ۱۲

[۵] زبانین یا نطق انسان سے متعلق ہیں اور خود انسان ہی اپنی ابتدا یا شروع کی بابت متذبذب ہے۔ جدید محققین کے نزدیک بھی صرف مجموعہ آثار قدیمہ یا ہڈیون کے ڈھیر یا آلات اور نقوش عتیق پر

سوالات مندرجہ بالا کی نسبت ایک قطعی یا فیصلہ کن رائے قرار پا سکے۔
زبانین گننا اور اون کی تعداد کا معلوم کر لینا کچھ مشکل نہ تھا کیونکہ جو موجود ہے
اوسپر انسانی عقل سہولیت سے حاوی ہو سکتی ہے۔ شاید سنین ماضیہ مین یہ احصا
بھی مشکل ہو مگر اب تو سہولت وسایل نے یہ مشکل بھی بخوش اسلوبی رفع
کر دی ہے۔

ماہرین علم اللسان کے خیال میں اس وقت دنیا کے حصص متفرقہ میں بہ تعداد
ذیل زبانین بالعموم بولی جاتی ہیں۔

(۱) ایشیا مین ۹۹۷ (۲) یورپ میں ۳۵۸

(۳) افریقہ مین ۲۷۶ (۴) امریکہ میں ۱۲۶۴

(۵) اوشنیا میں ۹۷

یہ تعداد اگرچہ ہندسی اعتبارات سے صحیح یا قریب قریب صحیح کے ہو لیکن اون
اعتبارات اور اون تعلقات کی وجہ سے جو ایک زبان دوسری زبان سے رکھتی ہے شاید
اس مین بھی نظر ثانی کی ضرورت پڑے۔ ان مین سے اکثر زبانین باعتبار مشتقات دراصل

بقیہ نوٹ صفحہ ۱۱۲۔ ہی دنیا کی عمر اور انسان کی ہستی کا مدار ہے گویا قطعی واقعات کے بجائے علمی طور پر بوسیدہ
ہڈیوں اور سڑے گلے آثار اور دیرینہ نقوش اور خوفناک کھنڈر اثباتی شہادت لیئے جاتے ہین۔ ایک
بوسیدہ ہڈی اور ایک پتھر کی مورت محض علمی اعتبارات سے اس شہادت میں قبول کی جاتی ہے کہ
دنیا کی عمر اس قدر ہے۔ اور انسان اتنے سال سے چلا آتا ہے۔ ایسے سو نشانون اور سو شواہد میں
سے شاید چند شاہد ہی ہندسی اعتبارات سے پیش ہوتے ہونگے۔ اس طریق ثبوت سے سمجھنے والا
سمجھ سکتا ہے کہ بلا تفریق احدے انسانی نسلون مین تاریخ کا شوق کہاں تک تھا۔ اور اون میں
سے باعتبار تاریخی واقعات کے کوئی فرد بشر اپنی ابتدا اور شروع کی نسبت کہاں تک بحث
کر سکتا ہے۔ یہ اسی ہمہ دانی کا نتیجہ ہے کہ آخر الامر بہت سا حصہ محققین کا "واللہ اعلم بالصواب"
کہہ کر چپ رہ جاتا ہے۔ "ایک زیر بحث واقعہ کے ثابت کرنے کے واسطے جن دلایل کی ضرورت ہے
وہ ابھی تک اس بحث کے متعلق نسبتاً معلق ہیں۔ ۱۲

ایک ہی اصل کی فروع ہیں۔

اکثر زبانین ایک دوسرے سے صرف بوجہ چند اختلافات کے جدا سمجھی گئی ہیں۔ ورنہ اصل کے لحاظ سے ایک ہی ہیں۔ کبھی کبھی زبانون کے جزوی اختلافات کی وجہ صرف لہجہ ہی ثابت ہوتا ہے گو اس قسم کے اختلافات خاص خاص اور نہایت ہی جزوی ہوں۔ مگر وہ بھی تفریق السنہ کا موجب ہوتے ہیں۔

تعداد السنہ کے ساتھ ہی اون کی قسمین بھی معین یا مخصوص کر دی گئی ہیں۔

(الف) ایرین زبانین۔

(ب) سامی زبانین۔

(ج) تورانی زبانین۔

محققین کی یہ رائے ہے کہ خاندان اول کی زبانین۔ لاطینی[۱] - ژند[۲] - یونانی[۳] - سنسکرت[۴] قریباً مردہ[۵] خیال کی جاتی ہیں اور اس شق کی زندہ السنہ مین سے - انگریزی[۱] - جرمنی[۲] - فرنچ[۳] - ایطالی - اندلسی[۴] - فارسی[۵] - ڈچ[۶] - ہندی[۷] - وغیرہ وغیرہ ہیں جو عموماً ایشیائی اور یورپین حصّوں مین بولی جاتی ہیں۔

دوسرے خاندان مین - حمیری - عبرانی - اور عربی ہیں - پہلی دو مردہ[۵] ہیں۔

[۵] زبانین ہی مردہ نہیں ہیں۔ بلکہ سچ پوچھو تو یہ قومیں بھی مردہ ہیں۔ جس ملک اور جس قوم کی زبان مردہ ہے وہ ملک اور وہ قوم بھی مردہ ہے۔ ۱۲

[۵] کسی زبان کے مردہ ہونے سے یہ مطلب نہیں ہے کہ اوس کے الفاظ بھی دنیا کے صفحہ سے محو کر دئے جاتے ہیں یا اوس کا نام و نشان ہی سرے سے مٹ جاتا ہے بلکہ یہ کہ اوس کے بولنے والی مجموعی طریق سے کوئی قوم باقی نہیں رہتی اور اوس مین سے علمی مواد اور علمی ذخیرے کم ہو جاتے ہیں نہ تو کوئی عمدہ ذخیرہ نکلتا ہے اور نہ اوس کے ذریعہ سے کوئی جدید اور مفید مواد ہی پیدا کیا جا سکتا ہے گویا دوسرے الفاظ ہیں وہ محض مفلس اور بے وسعت ہوتی ہے ورنہ الفاظ اور فقرے تو مردہ زبانون کے بھی باقی رہتے ہی ہیں جنگلی قومون کے الفاظ اور مردہ السنہ کے فقرے اب تک کبھی کبھی جادو ٹونون کے سلسلہ میں سنے جاتے ہیں اور انہیں متبرک بھی سمجھا جاتا ہے۔ ۱۲

اور تیسری زندہ ہے جسے دنیا کے ۱۳ آدمیون میں سے ایک آدمی بولتا ہے۔
تیسرے خاندانون کی زبانون میں سے ترکی۔ چینی۔ برہمی۔ جاپانی وغیرہ وغیرہ
ہین اور یہ قریباً زندہ ہین[ل]۔
ہر زبان کے بولنے والے شاید اپنے نزدیک یہی سمجھتے ہون گے کہ سب
سے پہلے انہیں کی زبان بولی گئی تھی یا وہی ام الالسنہ ہو سکتی ہے یا یہ کہ خاص

ل زبانون کا اختلاف باعتبار خاص اصول اور حالات کے ثابت کیا جاتا ہے۔ انگریزی۔ فارسی۔ عربی اور عبرانی اور انگریزی و سنسکرت یا اردو اور انگریزی آپس میں مختلف فیہ ہیں اور انہیں جداگانہ خاندانوں یا متفقہ خاندانوں کی مختلف زبانین کہا جاتا ہے۔ گو قریباً یہ فیصلہ کر دیا گیا ہے کہ ایک خاندان کی زبانین دوسرے خاندان کی زبانون سے قطعاً مغائر ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی تسلیم کیا گیا ہے کہ ایک خاندان کی زبان میں دوسرے خاندان کی زبان کے الفاظ ملے جلے بھی ہیں۔ یا دو مختلف زبانون کے الفاظ مین محسوس یا غیر محسوس تبادلہ ہو گیا ہے۔ بشرطیکہ کوئی زبان مردہ نہ ہو یا اپنی ہستی نہ چھوڑ چکی ہو اوس کی سرزمین مین غیر زبان کے بہت سے الفاظ اشتمالی قاعدہ سے داخل ہو جاتے ہیں یا داخل کر لئے جاتے ہیں۔

زبانون کی موجودہ روش اور سلسلہ بندش سے معلوم ہوتا ہے کہ مندرجہ ذیل صور یا حالات میں ایسا اشتمال یا مجادلہ عمل میں آتا رہتا ہے۔

(۱) بذریعہ داخلہ الفاظ۔

(۲) بذریعہ داخلہ الفاظ یا تصرف۔

(۳) بذریعہ توارد ترکیب یا معانی۔

داخلہ الفاظ کی بابت یہ امر اظہار طلب ہے کہ داخلہ الفاظ ہمیشہ ارادی ہی نہیں ہوا کرتا بلکہ اس کا اکثر حصہ غیر ارادی طریق سے بھی عمل مین آتا رہتا ہے۔ لوگ غیر زبان کے الفاظ اپنی زبان مین روزمرہ داخل اور استعمال کرتے جاتے ہیں۔ اور انہیں خبر تک نہیں ہوتی۔ گو ایک متکلم ارادتاً غیر زبان کے الفاظ یا فقرات استعمال کرتا ہے۔ لیکن وہ سلسلہ گفتگو میں یا اثنائے گفتگو خاصتہً اس غرض سے نہیں لائے جاتے کہ ارادہ سے اپنی زبان مالا مال کی جائے گی بلکہ ضرورتاً یا عادتاً اطلاق پاتے

اونہیں کی مادری زبان سے اور زبانون کی بنیاد پڑی یا اون کی زبان اور زبانون کا مخرج یا مشتق ہے۔لیکن علمی اعتبارات سے اب تک یہ سوال زیر بحث چلا آتا ہے کہ زبانون کی ابتدا کہان سے ہوئے اور سب سے اوّل کس زبان کو شرف اطلاق حاصل ہوا۔

بعض حکیموں کی یہ رائے ہے کہ انسان پہلے پہل گونگا تھا کوئی معنی یا بامعنی آواز اوسکے منہ سے نہ نکلتی تھی۔صرف اشارات یا مخصوص حرکات سے ہی

بقیہ حاشیہ متعلقہ صفحہ ۱۱۷۔ رہتے ہیں رفتہ رفتہ ایسے الفاظ خود بخود الفاظ ماسبق میں خلط ملط ہوتے جاتے ہیں۔ ایک مصنف اپنی کسی تصنیف میں کسی غیر زبان کا کوئی لفظ لکھ دیتا ہے یا کوئی نیا محاورہ یا نئی ترکیب کسی علمی غرض سے نکالتا ہے تو وہی نیا محاورہ یا نئی ترکیب یا نیا لفظ یا نیا فقرہ رفتہ رفتہ دوسرے لوگون کی تالیفات یا تصنیفات میں بھی نقل ہوتا جاتا ہے۔ اس سے اوتر کرار ادتا داخلہ الفاظ کا عمل ہوتا رہتا ہے۔

بعض زبانون میں غیر زبانون کے الفاظ بجنسہ داخل کر لئے گئے ہیں۔جو زبانین بہ مقابل بعض کے بعد میں ترکیب پذیر ہوئی ہیں ان میں اکثر ایسا عمل پایا جاتا ہے جیسے فارسی میں عربی الفاظ اور اردو مین فارسی عربی الفاظ کا پایا جانا ترکیب سے ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ انہیں نیا جنم حاصل ہوا ہے بلکہ یہ کہ دوسری زبانون سے اون کا توالف یا تواصل ہوتا جاتا ہے۔بعض زبانوں میں شاذو نادر ایسا داخلہ یا تصرف ہوتا ہے۔انگریزی زبان مین غیر زبان کے الفاظ زیادہ تر توڑ مڑ وڑ کر داخل کئے جاتے ہیں۔اون کی اصلیت بعض اوقات بادی النظر میں بالکل جاتی رہتی ہے۔ ایسا تصرف دو جہت سے ہوا کرتا ہے۔

(۱) بہ جہت طریق تلفظ

(۲) بہ جہت نقص انتقال

جن زبانون کا تلفظ ایک خاص بندش یا طرز کا پابند ہے اون میں غیر زبانون کے الفاظ ہمیشہ بہ تبدیل تلفظ یا بہ تبدیل اشکال منتقل کئے جاتے ہیں اور دوسری صورت مین داخلہ یا انتقال الفاظ کے وقت اون کا اصلی تلفظ یا نقص سماعت کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے۔

کام لیا جاتا تھا۔ جب اشارات یا حرکات سے کام نہ چلا یا ضرورت کے مزید ذرایع کی جانب توجہ کی تو ناچار بولنے پر مجبور ہوا۔ اشارات میں بھی ایک حرکت کرنی پڑتی ہے اور بولنے میں بھی ایک حرکت ہوتی ہے۔ صرف اعضائے حرکاتی میں فرق ہے۔ اس ضرورت کی وجہ سے رفتہ رفتہ زبان خودبخود کھلتی گئی اور ہر مطلب یا مقصد کے واسطے کچھ نہ کچھ منہ سے اضطراری طور پر نکلنے لگا۔ جو اخیر پر بامعنی یا بےمعنی الفاظ بنتے گئے۔ پھر اُن الفاظ سے فقرات اور جملے بنتے گئے۔ اور سامع اور متکلم دونون

بقیہ حاشیہ متعلقہ صفحہ ۱۱۸۔ معانی وہی لئے جاتے ہیں جو غیر زبان میں مزعوم ہین لیکن تلفظ صحیح نہیں رہتا۔

تیسری صورت ایک خاص صورت ہے۔ گو ماہرین علم اللسان اس تیسری شق کی نسبت چندان اطمینان ظاہر نہیں کرتے لیکن اس پر بھی بحث کی جا سکتی ہے۔ کسی ایک زبان مین بعض یا چند الفاظ ایسے بھی پائے جاتے ہیں جو باعتبار ترکیب یا مفہوم اور معانی کے ہو بہو دوسری زبان میں بھی پہلے سے موجود ہوتے ہیں لیکن تحقیقاً یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ایسا توارد کیون یا کب سے ہونا شروع ہوا ہے۔ بسا اوقات یہی کہنا پڑتا ہے کہ ایسی صورتین یا ایسے چند توارادت اتفاقی ہیں مثلاً انگریزی میں لفظ [illegible] اور [illegible] اور wretched بمعنی خورد۔ بیہودہ اور بدبخت کے مستعمل ہیں۔ ان الفاظ کے ہم ردیف پنجابی زبان مین الفاظ یعنی چھنبڑا اور رچڑ موجود اور مستعمل ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ نہ تو انگریزی زبان نے ان معانی میں یہ الفاظ پنجابی سے اخذ کئے ہیں اور نہ پنجابی ہی کے واسطے انگریزی ان کا ماخذ ہے مگر اس قدر ضرور ماننا پڑے گا کہ ان انگریزی الفاظ کے ہم مفہوم یا قریب المفہوم الفاظ پنجابی میں پہلے سے موجود چلے آتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ چونکہ سب انسانی نسلون کی بنیاد یا اصل ایک ہی ہے یا یہ کہ سب کا نشو و نما ایک ہی طریق سے ہوا ہے اس واسطے ایسے توارادت کا بعض السنہ میں پایا جانا کسی استحالہ کا موجب نہیں ہو سکتا جب انسانی صنایع اور دیگر خصوصیات یا طبایع کا اتحاد باوجود اس بعد اور اختلاف کے موجود ہے تو کیا وجہ ہے کہ اس قسم کے لسانی الحاقات ابتدائی توارد نہ قرار دئے جائیں۔ ممکن ہے کہ ہم وہ اشتقاقی صورتین یا وسایل کھو چکے ہوں جو ایک زبان کا دوسری زبان سے تناسب یا تعلق ظاہر کرنے کا ذریعہ لازمی ہیں۔ یہ کہنا کہ زبانین شروع مین کبھی بھی ایک نہ تھین یا اون کا شروع ایک نہ تھا یا

کا اون پر من احد الوجہ اتفاق ہوتا گیا۔ رفتہ رفتہ اس طریق عمل سے ایک خاص علاقہ یا گروہ مین ایک زبان کی بنیاد پڑ گئی اور علاقہ یا اوس جماعت میں بوجہ ایک خاص طریقہ ہونے کے وہ اون کی مادری زبان سے موسوم کی گئی۔

اس گروہ حکمار کا یہ خیال کہ انسان پہلے پہل بالکل گونگا تھا اور اُس کے منہ سے کوئی آواز بامعنی یا بے معنی نہیں نکلتی تھی اور مجبوراً بعد مین اوس کی زبان خود بخود کھلتی گئی اور رفتہ رفتہ سامع اور متکلم کا اون حرکات اور مفہوم پر اتفاق ہوتا گیا۔ جامع نہیں ہے اس دلیل یا اس بحث کا زیادہ تر حصّہ قیاسی ہے۔ یہ مان لیا جائیگا کہ ابتدا مین انسان ایک عالم حیرت یا عالم اضطرار مین بہ صفت یا بہ حیثیت گونگا ہوگا۔ یہ کہنا کہ اوس کے منھ سے کوئی آواز بھی نہیں نکلتی تھی یا وہ بول ہی نہیں سکتا تھا ایک غلط بحث ہے۔ انسان گونگا ہو یا نہ ہو اوس مین بولنے کی طاقت قدرتاً موجود ہے۔ گونگا کون ہے؟ جسکے منہ مین کسی نقص کی وجہ سے بولنے کی مشین میں کچھ نقص یا بے ترتیبی آگئی ہے! اس نقص یا بے ترتیبی کی وجہ سے یہ کبھی نہیں کہا جائیگا کہ گونگے میں بولنے کی طاقت ہی نہیں ہے۔ بچہ مان کے پیٹ سے نکلتے ہی جو اوں آں۔ ہاں ہوں۔ غاں غوں ناں نوں کرنے لگتا اور بے معنی آوازین نکالتا ہے۔ یہ طریق عمل اس امر کا بھی ثبوت ہے کہ انسان طبعاً گونگا نہیں ہے۔ اوس مین طاقت نطق موجود ہے اور اگر گونگا ہے۔ تو پھر بعد مین بقول ان حکیمون کے کیون بولنے پر مجبور ہوا۔ انسان کی بناوٹ میں نطق کی طاقت موجود ہے اور وہ بالقوۃ ناطق ہے۔ زبان ایسی ترکیب سے منہ مین رکھی گئی ہے جو بجائے خود اوسکے نطق کی زندہ اور موجودہ شہادت ہے

بقیہ حاشیہ متعلقہ صفحہ ۱۱۹۔ اون مین کوئی اتحاد نہیں پایا جاتا تھا۔ وہ تاویل یا دہ مبہم استدلال ہے جو بادی النظر مین صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ جب نسلیں متحدہ ہیں اور اون میں ایک وقت کے اندر یگانگت تھی تو کیا وجہ ہے کہ اون کی زبانون میں بہ بعض حالات ایسی یگانگت نہ پائی جائے اور کسی نظیر کے پیش آنے پر اوسکو قیاسی قرار دیا جائے۔ سلسلہ تحقیقات ابھی ختم نہیں ہوا ممکن ہے کہ کسی وقت یہ مسئلہ بھی مزید دلائل سے ثابت ہو جائے۔ ۱۲

گویہ پارۂ گوشت بلا ارادہ ضمیر و تموج دماغ بولنے پر قادر نہیں مگر تاہم ایک جزو اعظم ضرور ہے۔

دوسرے گروہ حکمار کی یہ رائے ہے کہ سب انسانی نسلین ایک ہی اصل کی فرع ہیں اور اُن سب کی بنیاد ایک ہی ہے۔ شروع میں سب انسان ایک ہی جگہ یا ایک ہی خطہ مین رہتے تھے اور اُن سب کا ایک ہی مسکن تھا اور اون سب کی زبان ایک ہی تھی۔ جب اون مین رفتہ رفتہ تفرقہ پڑتا گیا تو زبان مین بھی اختلاف ہوتا گیا جس سے مختلف زبانین پیدا[1] ہوتی گئین۔ بعضون نے یہ بھی کہا ہے کہ اختلاف آب و ہوا بھی اختلاف السنہ کا موجب ہوا ہے شاید یہ ان معنون میں درست ہو کہ اختلاف آب و ہوا کی وجہ سے ضرورتوں مین اختلاف ہو جاتا ہے اور اختلاف ضروریات منتج ہے مختلف آوازون اور فقرات کے پیدا ہونے کا زبانون کے بننے یا پیدا ہونے کی عملی صورتین یا ابتدائی واقعات انسان کے ذاتی خیالات اور ارادے ہیں۔ چونکہ انسان مرید بالطبع ہے اور اُس میں خیالات کا مادہ ودیعت کیا

[1] یہ امر قرین قیاس بھی ہے۔ آجتک یہ بحث بھی صاف نہیں ہوئی کہ انسانی نسلین مختلف ابتدار کھتی ہین یا ایک ہی باعتبار مذاہب یہودی۔ عیسائی۔ مسلمان۔ اپنے تیئن ایک ہی اصل کی فروع ظاہر کرتے ہیں۔ اہل ہنود کے عقاید کے رو سے ایک قابل غور اختلاف ہے لیکن اگر ان سب خیالات سے قطع نظر کر کے نسلون کے نسلی اعتبارات سے یہ بحث طے کی جاسے تو ماننا پڑے گا کہ سب انسان ایک ہی اصل اور ایک ہی نسل سے ہیں گو خیالات میں فرق اور سوشیل رسوم میں گونہ تفرقہ ہے لیکن طبعی فضایل اور عادات میں سوائے رنگ روپ کے جسکی وجہ اختلاف آب و ہوا ہے اور کوئی ایسا صریح تضاد نہیں ہے جس سے ایک شعبہ انسان دوسرے شعبہ انسان سے باعتبار اصل جدا سمجھا جائے۔ قوت ضمیر اور قوت ضمیر کے انوار یا تصرفات تقریباً یکسان ہیں۔ گو اون مین گونہ فرق ہو مگر ایک ہی صانع کی صنعت ہیں اور اون مین بہت کچھ مشابہت پائی جاتی ہے۔ جو اس امر کا ثبوت ہے کہ شروع کے اعتبار سے سب نسلین ایک ہی اصل کی فرع ہیں اور اون سب کا رجحان باعتبار غایت ایک ہی جانب ہے۔ اگرچہ مذاہب اور چند دیگر مسلمات کے اعتبار سے مختلف فیہ ہین مگر ان سب

جا چکا تھا اس واسطے یہ ضروری تھا کہ اون کے اظہار کے لئے کوئی سبیل بھی ہو۔
جسطرح اسٹیم اپنی راہ آپ بنا لیتا ہے اور اپنے زور سے نکل جاتا اور راستہ کر لیتا ہے اسی
طرح خیالات کے اسٹیم نے اون راہون سے گذر اور نفوذ کیا ہے جن سے زبانون
کی بنیاد پڑتی ہے۔ خیالات اور ارادون کا رُکنا محال تھا۔ اون مین ایک قدرتی طاقت
تھی یا طبعی جوش پھوٹ کر نکلا اور خود بخود منھ سے الفاظ نکلتے گئے۔ ایک کے منھ سے نکلے
اور دوسرے نے سُنے۔ رفتہ رفتہ اون کا ذخیرہ ہوتا گیا۔ در اصل انسان کے جوارح دماغ
کے تابع ہین دماغ مین تموج اور جوش ہوتا ہے اور اوس کے زور سے جوارح مین حرکت
آتی ہے اور انسان مختلف طریقون سے اوس جوش یا اوس حرکت سے کام لیتا ہے۔
یہ ثبوت[لہ] کہ خود بخود جوش اور ضرورت کی حالت مین الفاظ نکلے ہین۔ ہمین
ایک نوزائیدہ بچہ کی حالت سے ملسکتا ہے۔ پہلے دن کا بچہ ٹکر ٹکر دیکھتا اور روتا اور
چلاتا ہے۔ اوس رونے اور چلانے مین غون غان اور اون آن بھی کرتا جاتا ہے۔

بقیہ حاشیہ متعلقہ صفحہ ۱۲۱۔ شاخون مین ایسے مسلمات یا اعتبارات کا پایا جانا اور بہیئت مجموعی فی الطبع
ہونا اس امر کی برہان ہے کہ یہ سب شعبے ایک ہی سرچشمہ سے نکلتے ہین اور موجودہ اختلافات جو
اون مین پائے جاتے ہیں۔ وہ اعتباری یا غیر حقیقی اور اختلاف آب و ہوا کی وجہ سے ہین۔ ۱۲

[لہ] فلسفہ زبان مین یہ بحث بھی خالی از دلچسپی نہین کہ آیا۔

(الف) ابتدا حروف سے ہوئی۔

(ب) یا الفاظ سے۔

بعض لوگ خیال کرتے ہیں کہ ابتدا مین حروف کا اطلاق ہوا ہے۔ بعد مین الفاظ کی ترکیب
عمل مین آئی ہے۔ اور بعض کا یہ خیال ہے کہ حروف بعد مین ترکیب یا ترتیب دئے گئے ہیں۔ اس
بحث مین یہ پہلو قریب الصحت معلوم ہوتا ہے کہ حروف کی ترکیب یا ترتیب فی البعد عمل مین
آئی ہے۔ چھوٹا بچہ پہلے پہل اوٹ پٹانگ جو الفاظ آتا ہے منہ سے نکالتا ہے۔ ابجد نہیں پڑھتا
ہے۔ بے معنی یا بامعنی الفاظ تو بول لیتا ہے۔ لیکن۔ الف۔ ب۔ یا اے۔ بی مشکل سے پڑھتا
ہے۔ اور اگر وہ پڑھ بھی جائے تو یہ ابجد بھی بجائے خود مرکبات کا مجموعہ ہے۔ گو الف اور ب۔

چند روز تک اون آن اور غون غان ہی رہتی ہے۔ ازان بعد اوس غون غان اور اون آن مین ایک ترکیب سی پیدا ہونے لگتی ہے۔

شیر خوار بچہ جو یہ غون غان کرتا ہے تو در اصل اپنی دانست مین بولتا اور باتین کرتا ہے لیکن چونکہ ابھی تکمیل یا مشق نہیں ہوئی۔ اس واسطے پورے طور پر قادر نہیں ہوتا۔ جن لوگون نے شیر خوار بچون کی باتین اور غون غان سنی ہے اور مسلسل غور سے دیکھا ہے کہ کس طرح دن بدن اون کی غون غان اور اون آن مین شگفتگی آتی جاتی ہے اور کسطرح توتلے پن سے صفائی حاصل ہوتی ہے وہ کہہ سکتے ہین کہ ایک نوزائیدہ بچہ شروع ہی سے بولتا اور باتین کرتا ہے۔ جون جون نشو ونما مین تازگی اور استقامت آتی جاتی ہے دون دون بچہ کی طبیعت میں ایک ایسا جوش پیدا ہونے لگتا ہے کہ وہ خود بخود اوٹ پٹانگ الفاظ بولنے لگ جاتا ہے اور انہیں الفاظ سے اپنا مطلب نکالتا ہے۔ صرف بچہ ہی نہیں بلکہ دوسرے بھی انہیں الفاظ سے استدلال کرتے ہین۔ گو اس ابتدائی طاقت مین سماعی حصّہ بھی بہت کچھ ہوتا ہے مگر طبعی طاقت

بقیہ حاشیہ متعلقہ صفحہ ۱۲۲۔ سیکھنے میں حروف مفرد ہیں۔ لیکن بولنے میں مرکب ہیں دیکھو شیر خوار بچہ کس صفائی اور کس بھولے پن سے۔ امان۔ ابا۔ جا۔ آ۔ کہتا ہے۔ ہم ان حالات سے استدلال کرسکتے ہیں کہ انسان شروع شروع میں ترکیبی صور کا ہی زیادہ تر سہولت سے اطلاق کرسکتا ہے اور اوسی کو تقدم حاصل ہے۔ اور اوسکے اثبات میں یہ دلیل بھی دی جاسکتی ہے کہ دماغ اور ضمیر کے اظہار جوش مین باطنًا حروف کی صورت محسوس نہیں ہوتی۔ کیونکہ دماغ اور دل مین مرکب صورتین ہی مرتسم اور منجذب ہوتی ہین نہ کہ مفرد۔ جب انسان طبعی طور پر مرکبات کا عادی ہے تو کوئی وجہ نہین کہ حروف کی تدوین الفاظ سے پہلے انی جاے۔ حروف کی ضرورت کس وقت اور کب محسوس ہوئی یہ ایک دوسرا سوال ہے۔ ہماری رائے مین تکلم اور تخاطب کے سالہا سال بعد یہ ضرورت محسوس ہوئی ہوگی۔ اگر ساتھ کے ساتھ ہی یہ ضرورت بھی محسوس ہوتی تو انسانی تاریخ میں اسقدر دھندلاپن اور گڑبڑ نہ پائی جاتی۔ جب واقعات کا احفاظ کماحقہ نہ ہوسکا اور دماغ رہ گیا تو فن تحریر نکلا اور اس فن کی خاطر حروف کی بنیاد رکھی گئی۔ جس طرح کسی نے مناسب اور موزون سمجھا۔ وہی

بھی بہت کچھ کر دکھاتی اور نمایان اثر ڈالتی ہے۔

بعض اوقات انہیں الفاظ مین سے چند الفاظ خود بچہ کے والدین کی زبان پر آتے ہین اور انہین سے مطلب بر آری ہوتی رہتی ہے۔ مثلاً بعض بچے خورد سالی مین پانی - انار - متاکہہ کر مانگتے ہیں - یہ الفاظ اونکے خود اختراعی ہوتے ہین - لیکن اون سے مطلب نکل آتا ہے بچہ کے منہ سے انا نکلا اور ماں مطلب سمجھ گئی - اگر سب انسانون کی قوت طاقت بچپن کی حالت ہی میں رہتی تو بچپن کے الفاظ ہی ایک زبان کا اثر رکھتے اور انہیں سے اخیر تک کام نکلتا رہتا۔

یہ سوال بھی ہوسکتا ہے کہ الفاظ خود بخود کیون کر پیدا ہوتے گئے۔ اس کے جواب دینے سے پہلے یہ سوچنا لازمی ہے کہ ہر انسان کے دل مین خاموش رہنے کی حالت مین جس قسم کے خیالات نشو ونما پاتے اور جوش زن ہوتے ہیں وہ معنی مجسم ہوتے ہین - گو انسان دلون نہ بولے اور زبان بند رکھے لیکن دل میں جو جو خیالات اُٹھتے ہین اون سے اور اونکے مفہوم سے پورے طور پر ماہر اور باخبر ہوتا جب ضمیر اور دماغ اشکال معانی سے بھرا رہتا ہے اور اون اشکال میں ایک طاقت اور ایک جوش بھی ہوتا ہے - تو جسطرح اسٹیم اپنی راہ بنا لیتا اور نکل جاتا ہے اوسی طرح وہ اشکال معانی بھی الفاظ کے قالب مین ظہور پذیر ہوتے رہتے ہین - خیالات کے ہجوم سے الفاظ کی شکل بنتی گئی اور اون اشکال سے اور مختلف شکلین ترکیب پذیر ہوتی گئین - اسٹیم جب نکلتا ہے تو اوس مین سے بھی ایک قسم کی آواز نکلتی ہے اور وہ آواز الفاظ مین منتقل یا تحویل کی جا سکتی ہے اسی طرح ہجوم خیالات کے اسٹیم کی بھی ایک آواز ہوتی ہے اور وہ آواز الفاظ مین منتقل ہوتی رہتی ہے اور حافظہ اوسے محفوظ رکھتا ہے - اگر ایک آدمی چند منٹ کے لئے بولنے سے روک دیا جائے تو اوسکے دل و دماغ مین ایک قسم کا جوش پیدا ہونا شروع

بقیہ حاشیہ متعلقہ صفحہ ۱۲۰ - طریقہ اختیار کر لیا اور اوسی طریقہ پر یہ فن ترقی پاتا رہا - فن تحریر کا بعد مین رواج پانا ایک بین دلیل اس امر کی ہی کہ انسان شروع ہی سے مرکبات کا عادی رہا ہی اور بولنا اوسکی طبیعت کا ایک لازمی فعل ہی - ۱۲

ہوتا اور اوس کی طبیعت کو ایک اضطراب لاحق ہونے لگتا ہے۔ ہجوم خیالات سے
دل چاہتا ہے کہ بے ساختہ بول اوٹھے اور جو کچھ دل مین بھرا ہے کہہ دے۔ یہی صورت
حدوث الفاظ کی تھی اور اوسی جوش سے اون کا شروع ہوا ہے۔ نطق سے مراد
اس جوش کا اظہار اور مکمل ہو جانا ہے۔ موجودات کا نشو و نما اور تکمیل اوس درجہ تک
کہ جہان تک قدرت نے اوس کی حد مقرر کر دی ہے۔ عمل ارتقا کی بدولت ہوتی
جاتی ہے۔ نطق اور زبان کی نشو و نما کا کفیل بھی یہی عمل ہے۔ ہماری ہر ایک قسم کی
ترقی اور تکمیل قانون وحدت[1] کے تابع ہے اور اوس قانون وحدت کا ایک حصہ
عمل ارتقا بھی ہے۔

بعض حکیمون کی یہ رائے ہے کہ ہر زبان کی بنیاد یا اصل چند ابتدائی مادے
ہین جن سے اوس زبان کی ترکیب اور تخلیق ہوئی ہے۔ ان ابتدائی مادون کی تعداد
مین اختلاف ہے۔ کسی نے کچھ تعداد بیان کی ہے کسی نے کچھ۔ اور یہ بھی خیال کیا
گیا ہے کہ وہ مفرد ہین اور استقرائی تحقیقات کے اعتبار سے اون کی تعداد ۵۰۰
سے زیادہ نہین۔ یہ ابتدائی مادے جس طریق سے دریافت ہوئے ہین اوس کی
نسبت مختلف رائین ہین۔

بعض نے یہ توجیہ کی ہے کہ جب انسان حرکات اور اشارات سے تنگ آگیا
تو اوس نے اپنے اردگرد کے چرند اور پرند کی آوازون کی نقل اوتارنا شروع کی۔ اس
عمل یا اس ترکیب سے ابتدائی مادے تیار یا پختہ ہوتے گئے اور پھر اون سے قواعد

[1] اب یہ ثابت کرنیکی کوشش کی جاتی ہے۔ کہ ہر علم اور ہر دریافت اور تحقیقات اور ہر مظہر ایک قانون وحدت
بقیہ حاشیہ متعلقہ صفحہ ۱۲۵۔ کے تابع ہے اور ایک شاخ یا ایک حقیقت دوسری حقیقت سے ایک نسبت اور ایک
الحاق رکھتی ہے اور ہر کثرت مین ایک قانون یا ایک اصول وحدت پنہان اور مستتر ہے اور تمام ہستیان ایک ہی
قانون کے ماتحت ترقی اور تنزل کرتی رہتی ہین۔ قیاس یہ چاہتا ہے کہ کسی دن ہماری تمام ترقیات یا تنزلات کا سلسلہ
ایک ہی قانون سے منضبط ہو کر ایک عام وحدت سے ملایا جائے گا۔ یہی قانون وحدت اوس انتہائے وحدت
تک لیجاتا ہے جو ان تمام وحدتون کا منبع ہے اور جو اپنی ذات مین ایک خالص وحدت ہے ۱۲

تصریف الفاظ کا ذخیرہ بنتا گیا اور یہ قوت پیدا ہوتی گئی کہ ہر مطلب بہ سہولیت ادا کیا جا سکے -

نقل اوتارنے کی توجیہ چندان دل چسپ نہین ہے - جسطرح پرند - چرند - درندے - آوازین نکال سکتے ہیں - یا نکال سکتے تھے اوسی طرح انسان بھی بآسانی نکال سکتا ہے او نکالتا ہوگا - جیسے اورون کی آوازین سنائی دیتی ہین - ویسے ہی اپنی آوازین بھی سنائی دیتی ہین - کیون اپنی ذاتی آوازون سے ہی کام نہ لیا گیا - کوون کی کائین کائین - اور کتون کی بھون بھون سے کیون مادّون میں ترقی ہوتی گئی - اور کیون وہ دبے سری آوازین السنہ انسانی کے ابتدائی مادّے قرار دی گئین یا اون آوازون سے اپنی آوازین چھوڑکر کیون کام لیا گیا - حالانکہ انسانی آوازون کا نظام چرند اور پرند کے نظام آواز سے کہین زیادہ مکمل اور سنجیدہ ہے - ہماری رائے مین یہ ایک کمزور دلیل یا استدلال ہے -

بعض حکیمون کا خیال ہے کہ خود انسانی آوازین ہی ابتدائی مادوں کی بنیاد ہین اور انہیں ذاتی مادون سے زبانون مین رفتہ رفتہ ترقی ہوتی گئی ہے طبعی آوازین اون تمام مادون اور تمام مابعد کے تصرفات کا ماخذ اور مخرج ہین -

بعض لوگون کا خیال ہے کہ انسان نے بزور قوت متفکرہ الفاظ کا سلسلہ قائم کیا ہے اور ان اصلی مادون کا ماخذ ہی قوت متفکرہ ہے - کیون کہ انسان مین ایک ایسی قوت بھی پائی جاتی ہے - جس کی مدد سے وہ اپنا مافی الضمیر کسی نہ کسی طرح معرض اظہار مین لا سکتا ہے - انسان کے دماغ مین ایک خیال گردش کرتا ہے - اس سے اُس میں ایک جوش اور طاقت پیدا ہوتی جاتی ہے اور اوس جوش سے ضربات لگ لگ کر ایک خاکہ بنتا جاتا ہے اور اوس خاکہ کی ضربات سے مختلف آوازین نکلتی یا بنتی جاتی ہین - اور انہین مختلف آوازون سے الفاظ موضوع ہوتے جاتے ہین - چونکہ یہ سب معلومات اجتہادی اور قیاسی ہین - اس واسطے ہر ایسے اجتہاد پر دلایل بھی لائے جا سکتے ہین اور اعتراض بھی کیا جا سکتا ہے - تحقیقاً یہ نہین کہا جا سکتا کہ اصلیت اور

ابتدائی صورت کیا تھی۔ البتہ مزید اطمینان کے واسطے صرف ہماری موجودہ حالت
کچھ نہ کچھ نظیر یا سہارا ہو سکتی ہے۔

ہم نوزائیدہ بچہ کی مثال لیتے اور فرض کرتے ہین کہ وہ بیرونی تحریکات اور اپنے
ابنائے جنس کے تصرفات سے بالکل بیگانہ اور ناآشنا ہے۔ وہ پیدا ہوتے ہی
چند مختلف آوازون کے نکالنے پر مجبور ہوتا ہے۔ اوسکی پیدایشی آواز چند حروف سے
مرکب ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر بچہ مرکب ہی آوازین نکالتا ہے۔ کبھی کوئی مفرد حرف
اوس کے منہ سے نہین نکلتا۔ یہی آوازین ابتدائی مادے ہین اور یہی آوازین بقاعدہ
تصریف مختلف الفاظ کا مخرج یا مشتق ہین۔ اگر یہ آوازین ابتدائی مادّے نہ قرار دی
جائین تو پھر اس سوال کا جواب ذرا مشکل ہو جاتا ہے کہ کیا درحقیقت چرند اور پرند کی آوازین
ہی ہماری انسانی زبانوں کے ابتدائی مادے ہین؟ ہمین تجربہ اور مشاہدہ سکھاتا ہے
کہ بچہ آوازین نکالتے نکالتے بتدریج ایک ایسی حالت مین آجاتا ہے کہ انہین آوازون
سے الفاظ بنانے لگتا ہے۔ قوت متفکرہ ہر مادے کی درستی اور آفرینش کرتی ہے
اور قوت طلاقت بذریعہ اطلاق اوس مین جان ڈالتی ہے۔

اس ضمن میں یہ سوال کیا گیا تھا کہ ان مادون یا صور ترکیبی مین مفاہیم یا معانی کی
روح کس طرح آگئی۔ پہلے یہ مان لینا چاہیئے کہ انسان مین ایک ایسی طاقت بھی ہے
جو اون مادون کو وجود میں لاتی ہے۔ جن سے الفاظ کا ذخیرہ بنتا جاتا ہے۔ یہ کلیہ ماننے
کے بعد ہم یہ کہین گے کہ جب چند مادّے پیدا ہو گئے اور اون سے الفاظ کی ترکیب
عمل مین آتی گئی تو یہ عمل دو حال سے خالی نہ تھا۔

(الف) یا تو منطبق بہ ضروریات تھا۔

(ب) یا غیر منطبق بہ ضروریات تھا۔

ہر ضرورت کے مقابلہ مین خیال دماغ اور دل مین جوش مارتا اور گردش کرتا ہے
قوت متفکرہ اوس مین مناسب کتر بیونت کرکے اوسے ایک اور صورت پر لاتی ہے۔

مثلاً پہلے پہل[۵] انسان کے دل مین یہ خیال اٹھا کہ مجھے چلنا چاہیئے۔ اس خیال کی کشش اور جوش سے انسان نے چلنا شروع کیا۔ اس حرکت پر اوسکے منہ سے ایک لفظ نکلا اور اوس نے اوسے رٹ لیا اور پھر ایسے موقعہ پر اوسی کا اطلاق کیا جاتا رہا اور دوسرون نے بھی اوسے سن سن کر یاد کر لیا۔ اور پھر اوس مین رفتہ رفتہ اور بھی تراش خراش ہوتی گئی۔ یہ اعتراض کہ خود بخود الفاظ کا اطلاق پانا یا نکلنا کیون کر ممکن ہے۔ موجہ اور مضبوط نہین۔ انسان مین یہ طاقت موجود ہے کہ ضرورت کے وقت بے ساختہ و بلا تردد اوس کے منہ سے الفاظ اطلاق پاتے ہین۔ ہم ایک ناگہانی واقعہ دیکھتے یا سنتے ہین اور ہمارے منہ سے بلا ارادہ بلا سوچے ایک خاص لفظ یا کوئی جملہ نکل جاتا ہے اور کبھی کبھی وہ لفظ یا وہ جملہ باوجود بے معنی ہونے کے بھی کام دے جاتا ہے۔ بامعنی الفاظ کے ساتھ بے معنی الفاظ کا اطلاق پاجانا اس امر کی دلیل ہے کہ بعد از خوض و فکر عمیق چند الفاظ بامعنی قرار پاتے گئے اور بعض متروکات مین شمار ہونے لگے۔

اس بحث کو کہ کیون اور کس وجہ سے بعض الفاظ بامعنی قرار پائے اور کیون بعض بے معنی مدین رکھے گئے۔ ہم تیسرے فقرہ کے جواب مین طے کرینگے۔ یہان صرف اسی قدر کہا جاتا ہے کہ ایسا کرنا یا ایسا ہوجانا ضرورت اور مذاق پر بھی بہت کچھ موقوف تھا۔

---

[۱] یہ قرار دے لینا کہ ایک ہی انسان نے زبانون کی بنیاد ڈالی ہے یا ایک ہی انسان کی آوازون کے مادون سے زبانین بنتی گئین ہین۔ ایک بے بنیاد خیال یا کمزور رائے ہے۔ اس رنگ و دو مین درجہ بدرجہ سب انسان شامل ہین اور یہ نہین کہا جاسکتا کہ کتنے عرصے کے بعد ان مادون کی بدولت مختلف انسانون نے اس مین وہ ملکہ یا وہ طاقت پیدا کی ہوگی جو سہولت اطلاق اور قسم مطالب کے اعتبار سے زبان کہلانے کی مستحق ٹھہرائی گئی۔ ۱۲

[۵] مذاہب کے پابند اسے یون بیان کرتے ہین کہ خدائے قدیر نے السنہ کی بنیاد خود ڈالی ہے اور خود ہی اس قسم اختلافات کا بانی ہوا ہے اور اوس نے انسان کے دل اور زبان مین بولنے کی طاقت ودیعت

قوت متفکرہ کے ساتھ ایک وہبی مذاق یا میلان بھی انسان کی طبیعت مین پایا جاتا ہے۔قوت مذاقیہ فصاحت یا بلاغت کے قواعد وضوابط کی پابندی کے بغیر بھی خود بہ خود صور پیش آمدہ کا انتخاب کرتی اور اونہین ترتیب دیتی جاتی ہے۔اور سچ پوچھو تو قواعد فصاحت اور ضوابط بلاغت کی بنیاد بھی مختلف مذاقون اور میلانون کا صحیح یا مانوس اور مرغوب نچوڑ ہے۔جو صورتین اور مکالمات عام مذاق کے موافق ہوتے گئے انہین بلیغ۔فصیح۔سشستہ تسلیم کیا جاتا رہا۔یہ بحث بھی کی جاتی ہے کہ ان مفاہیم یا معانی کا یقین یا تخصیص اور اعتماد کن دلائل اور کن وجوہ پر کیا گیا ہے۔معانی مقررہ کے تسلیمی دلایل یا وجوہ مختلف ہین۔بعض الفاظ کے معانی ابتدائی

بقیہ ملیہ (۱۲۶) کا ہو اور اوسی نے اوسے یہ بے بہا طاقت بخش کر اوس کا درجہ اور مخلوقات سے اعلےٰ اور برتر بتا کر شروع شروع مین اوس کے دل مین الفاظ یا الفاظ کا اطلاق خود القا کیا ہے۔بعض لوگ اسپر معترض ہوتے ہین۔اگر مذہبی تھیوری کے نام سے استحالہ لازم آئے تو یہ جدا بات ہے ورنہ اس مذہبی توجیہ سے بھی کوئی وقت پیش نہین آتی۔اگر ہمین علت العلل کی قدرت اور تصرفات پر یقین اور اعتماد ہے تو کہہ سکتے ہین کہ فیضان قدسی نے ہر انسان کی طبیعت مین یہ طاقت یا یہ مادہ رکھدیا ہے۔جب یہ کہا جاتا ہے کہ انسان کے ضمیر مین یہ یہ قوے اور خصوصیات پائی جاتی ہین اور انسان ان قوتون کے ذریعہ سے یہ یہ کام کر سکتا ہے تو یہ باتین ایک فلسفی کی زبان سے سنکر بہت لوگ مان لیتے ہین۔صرف اس اعتبار سے کہ وہ ایک فلسفی کا قول ہے لیکن جب مذہبی فلسفہ کے اعتبار سے خدا کا نام لیکر کہا جاتا ہے تو بعض لوگ ناک بھون چڑہانے لگ جاتے ہین۔صرف مذہب کا نام کرنے سے اون حقایق سے بھی انکار اور اعراض کیا جاتا ہے جو فلسفی اعتبارات سے قابل تسلیم ہوتی ہین۔مذہب بھی دراصل ایک فلسفہ ہے۔جسطرح یونانی فلاسفرون نے فلسفہ کی تقسیم طبیعات۔اخلاق۔اور منطق پر کر رکھی تھی اسی طرح یہ بھی سمجھ لینا چاہیئے کہ فلسفہ کی ایک اور قسم مذہبی فلسفہ بھی ہے۔فلسفہ مین نرے مادیات کی بابت بحث نہین ہوتی بلکہ مجردات وروحانیات کی نسبت بھی بحثین کی جاتی ہین۔مذہب بھی قریبًا اون بحثون سے خالی نہین ہے جو فلسفہ مین کی جاتی ہین۔بڑا فرق ان میں طرز تعلیم یا استدلال کا ہے۔مذہب اپنے تمام اجتہادات کی بنیاد علت اولیٰ یا خدا کو سمجھتا ہے اور فلسفہ مین معلومات سے بحث ہوتی ہے۔بعض

مادون کی مناسبت سے تسلیم کئیے گئیے ہین اور بعض کے معانی اعتباری ہین۔ جب ایک گروہ نے ایک لفظ کے لیئے بلحاظ استعمال ایک خاص معنی تسلیم کر لئیے تو وہی معنی اوس لفظ کے تحقیقی یا اصلی معنی قرار پا گئیے۔ اعتباری معنون کی ایک جدا گانہ لنبی چوڑی بحث ہے جس سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ انسان کے مسلمات مین سے کس قدر مسلمات کی ہستی محض اعتبارات پر موقوف اور مبنی ہے۔

اگر ہم یہ سوال کرین کہ زبان فارسی مین لفظ بودن کے معنی ہونا اور اردو مین لفظ چھنال کے معنی ایک خراب چال چلن کی عورت کے کیون ہین تو ہمارے پاس یقین دلانے کے لئے کوئی ایسی دلیل نہین ہے۔ جس سے بر بنائے وجوہ عقلی ہم یقین کر لین کہ واقعی لفظ بودن اور لفظ چھنال کا جو مفہوم لیا گیا ہے اوسکے سوائے اور کوئی مفہوم ہو ہی نہین سکتا۔ غایت درجہ ہم چند اشتقاق پیش کرین گے۔ مگر اوس سے بھی مزید اطمینان ہونا مشکل ہے اخیر پہ پھر پھرا کر یہی کہنا پڑے گا کہ ایسا ہی سنتے آئے ہین۔ اور ان الفاظ کو ایک ملک کی جماعت نے انہین معانی مین استعمال کیا ہے۔ اعداد ہر ملک اور ہر قوم مین مسلمہ صداقتین ہین۔ لیکن اگر پوچھا جائے کہ دو کو دو اور تین کو تین۔ کیون کہا جاتا ہے اور کیون کچھ اور نہیں کہا جاتا۔ تو کوئی عقلی دلیل پیش نہ کی جا سکے گی۔ ان مثالون سے ظاہر ہوتا ہے کہ دراصل اعتباری طور پر الفاظ کے معانی تسلیم کئیے گئیے ہین۔ ورنہ عقلی استدلال سے یہ نہین کہا جا سکتا

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۲۹۔ بڑے بڑے فلسفیون کا یہ مذہب بھی ہی کہ صحیح فلسفہ کی بحث بھی علت العلل سے ہی شروع ہونی چاہیئے مطلق فلسفہ کی بحثین اسی دنیا تک ختم ہو جاتی ہین اور فلسفہ زمین سے چل نکلتا ہے ایک فلسفی یون کہیگا کہ انسان کی طبیعت مین نظام یا قوام الہی کے اعتبارات سے یہ یہ جذبات پائے جاتے ہین اور ان کا خاتمہ یا اثر اس نظام یا قوام کے خاتمہ کے ساتھ ہی ہو جائیگا اور ایک مذہبی فلاسفر اسے یون بیان کرتا ہے کہ ایک علت العلل یا خدا نے انسان کی ذات مین یہ اوصاف ودیعت کر رکھے ہین اور ان کا خاتمہ ایک اور عالم مین جا کر ہوگا جسے عالم معاد کہتے ہین اس طرز استدلال سے سارے فلاسفرون کا ہی مذہب کے مقابلہ مین انکار نہین ہے بلکہ اکثر فلاسفر اس مذہبی استدلال سے اتفاق بھی کرتے ہین۔ ۱۲

ہے کہ کیون یہ معنی فرض کر لیئے گئے ہین۔اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ چونکہ آوازون کے
ابتدائی مادے بھی محض اعتبارات ہی تھے۔اس واسطے اُن سے الفاظ کی جب
ترتیب اور ترکیب عمل مین آئی تو وہ بھی اعتباری ہی رہے۔جب انہین بہ قاعدہ
تصریف استعمال کیا جاتا ہے تو پھر اون کے لیئے وہی ابتدائی مادے دلیل یا ماخذ
قرار دیئے جاتے ہین[له]۔بعض لوگون نے یہ بھی کہا ہے کہ اکثر الفاظ کے معانی آوازون
پر موضوع ہین۔شاید چند الفاظ ایسے بھی نکل آئین۔جن کے معانی اون کی آوازون
سے ماخوذ ہون مگر اسے ایک کلیہ نہین قرار دیا جا سکتا۔اُردو مین کتے کو کتا۔انگریزی
مین ڈوگ۔فارسی مین سگ اور عربی مین کلب کہتے ہین۔بھلا ان مین کتے کی
بھون بھون کو بھی کچھ دخل ہے۔ اگر آواز ہی کا عکس ہوتا۔تو کتے کو بھون بھون
اور عوعو کے نام سے پکارتے نہ کہ کتے اور سگ وغیرہ سے اس سے یہ ثابت
ہوتا ہے کہ کتے کا نام ہر زبان مین کسی اور ہی خصوصیت سے رکھا گیا ہے۔
یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ ان اعتبارات کی بنیاد کیا ہے یا کیا تھی مگر پہلے ہمین
یہ دیکھنا چاہیئے کہ خود لفظ اعتبار کن معانی مین مستعمل ہوا ہے۔لغت مین اعتبار کے معنی۔
"عبرت گرفتن"۔یا اندیشہ از پے چیزے رفتن اور نیک انگاشتن" کے ہین۔اعتبار کے
ذاتی معنی ہی اس سوال کا مختصر سا جواب ہین۔وضع الفاظ کے ساتھ ہی جو مفہوم خیال مین

[له] مختلف ملکون اور مختلف قومون مین ایک ہی مطلب کے واسطے جو مختلف الفاظ موضوع ہین جیسے
انگریزی مین آئی۔فارسی مین من۔عربی مین آنا۔اردو ہندی مین مین۔ان کا اختلاف صرف اسوجہ سے
ہے کہ ہر جماعت یا گروہ اشخاص نے اپنے اجتہاد اور مذاق کے مطابق الفاظ وضع کیئے اور پھر وہی اعتباری
.. ..شہادت سے تسلیم ہوتے گئے۔اگر کسی خاص بنیاد پر یہ وضع ہوتے تو اُن مین ضرور اتحاد
اور یکسانیت پائی جاتی اِن مین اختلاف کا ہونا ہی دلیل اس امر کی ہے کہ ان کا اکثر حصہ اعتباری ہے۔
بہت تھوڑے ایسے الفاظ ہین جن کے معانی یا مفہوم کسی خاص وجہ سے مشروط ہون۔اس مین شک
نہین کہ بعض مرکبات یا مفردات کی وجہ تسمیہ بھی ہوتی ہے لیکن یہ کوئی عام قاعدہ نہین ہے۔لغات مین
صرف معانی کا بیان کیا گیا ہے یا یہ کہ کس مادہ سے یہ لفظ نکلا ہے۔یہ بہت کم بحث کیگئی ہے کہ اس لفظ کے کیون یہ معنی ہین ۱۲

آگیا یا خیال میں جم گیا وہی اعتباری اعتباری طور پر تسلیم لیا گیا اور وہی اوسکی معنی قرار پائینگے

اگر یہ پوچھا جائے کہ کیون اور معانی وضع نہ کر لئے گئے اور کیون ایک ہی معنی پر التفات ہا اور کیون ایک ایک لفظ کے کئی کئی معنی بھی ہیں۔ تو گو شافی نہ ہو لیکن ہماری رائے میں اُن سوالوں کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ اعتبار اور وضع میں فرق ہے۔ وضع الشئے مین چند حالات کا پہلے سے موجود ہونا شرط ہے اور اعتبار مین یہ شرط لازمی نہیں۔ جو پہلے پہل خیال میں جم گیا وہی مقدم رکھا گیا۔ اور اوسپر اور بنیادین رکھی جاتی ہیں۔ اور جو مفہوم پہلے تسلیم کیا گیا تھا اوسکے لگ بھگ اور مفہوم[۲] بھی تسلیم کئے جاتے رہے لیکن اوسکے بالکل مطابق تسلیم نہیں کئے گئے۔

بعض الفاظ کے جو چند معانی تسلیم کئے گئے ہیں در اصل وہ ایک ہی ہیں۔ صرف عارضی اعتبارات سے جداگانہ معانی مانے جاتے ہین ورنہ اون مین بہت تھوڑا فرق ہے۔ مثلاً عربی زبان میں ید کے بہت سے معنی ہیں مگر ایک معنی میں دوسری معانی کی کچھ نہ کچھ جھلک پائی جاتی ہے۔ ید کے معنی ہاتھ کے بھی ہیں اور طاقت کے بھی اور اون دونوں میں ایک مناسبت موجود ہے۔

بعضوں نے یہ بھی کہا ہے کہ ایک ہی لفظ کا چند مختلف معانی میں استعمال ہونا بجائے خود اس امر کی دلیل ہے کہ اُن مختلف معانی میں بھی اعتبار ہی مقدم رکھا گیا ہے۔ اگر کسی حقیقت پر معانی کا مدار ہوتا تو یہ اختلاف نہ ہوتا۔ اکثر الفاظ مترادف المفہوم بیان کئے جاتے ہیں۔ چند کتابین پائی جاتی ہین جنمیں یہ بحث کی گئی ہے کہ الفاظ میں کوئی مترادف نہیں ہے۔ نہ بہ جہت معانی اور نہ بہ جہت مفہوم۔ اور بعض کی رائے میں مفہوم مین تو ترادف پایا جاتا ہے لیکن معانی میں نہیں پایا جاتا۔ اگر بہ نظر غور دیکھا جائے تو ترادف بہت ہی کم پایا جائیگا۔ جو الفاظ مرادف بیان کئے جاتے ہین در اصل ان میں برائے نام اعتبار و ترادف ہے۔ حقیقی ترادف نہیں ہے۔

---

[۱] مفہوم اور معنی مین ایک باریک فرق ہے۔ مفہوم الفاظ تو وہ ہے جو خود اہل زبان کے نزدیک اصلی اور حقیقت اوس لفظ کی ہے۔ اہل زبان جب کسی لفظ کی نسبت اصولی بحث کرتے ہیں تو کہنا چاہیئے کہ وہ اسکے مفہوم کی نسبت بحث کرتے ہیں یا یوں کہیئے کہ مفہوم الفاظ سے وہ موقع یا وہ صورت مرادی ہے جہان وہ حقیقۃً استعمال میں آتے یا لائے جاتے ہیں۔ جو لوگ غیر السنہ کے الفاظ استعمال کرتے ہیں وہ مفہوم الفاظ سے بیشتر واقف ہوتے ہیں۔ سب سے پہلے اون کی نگاہ عموماً سادہ معانی پر پڑتی ہے۔

[۲] یعنی مفہوم معانی سے بہت ہی قریب ہوتا ہے اور کبھی کسی قدر فاصلہ پر یہ لازم نہیں کہ ہر لفظ کے معنی جاننے سے اسکا مفہوم بھی سمجھ لیا جاوے۔ کیونکہ مفہوم میں صرف معانی ہی داخل نہیں ہیں بلکہ موقع اور طریق استعمال بھی شامل ہے۔ اور معانی مین یہ خصوصیات داخل نہیں ہیں۔ دوسری زبانون میں ماہر اور قادر ہونا اسی جہت سے مشکل ہے کہ صرف معانی سے عموماً کام نکالا جاتا ہے۔ ۱۲

بعض کی یہ رائے ہے کہ ایک ہی زبان کے الفاظ کے اندر ترادف نہیں پایا جاتا بلکہ دوسری زبان کے الفاظ کے مقابلہ مین ترادف ہوتا ہے یہ توجیہ کچھہ موزون نہیں ہے یہ ضرور ہی کہ ایک زبان کے الفاظ باعتبار معانی دوسری زبان کے الفاظ سے ملتے ہیں لیکن اصلی معنون مین ترادف ایک ہی زبان کے الفاظ مین ہونا چاہیئے گو عام طور پر الفاظ مترادف نہ ہون لیکن ایک ہی زبان کے اندر ترادفات سے بالکل انکار کرنا حقیقت نفس الامری کے خلاف ہی۔ یہ لازمی نہیں کہ ایک ہی مطلب کیواسطے مختلف الفاظ ایک ہی معنی مین نہ ہون۔ جب ایک مطلب مختلف جملون مین ادا کیا جاسکتا ہی تو کیا وجہ ہی۔ کہ ایک ہی معنی چند مختلف الفاظ مین نہ پائے جاوین ہان محل استعمال مین فرق ضرور ہی۔ سواس فرق سے اون کے ترادف مین چندان فرق نہین آسکتا۔ کیونکہ جب وہ محل نہین رہتا ہی تو وہی صورت مترادف نمودار ہوجاتی ہی اور اگر اس فرق محل استعمال کے ترادف سے انکار کیا جاوی تو پھر ایک ہی لفظ مین جو چند معانی پر باعتبار مختلف مقامی خصوصیتون کے استعمال کیا جاتا ہے۔ حقیقی مغائرت تسلیم کرنی پڑے گی۔

یہ سوال کیا جاتا ہے کہ زبانین کیون مختلف ہین یا کیون مختلف ہوگئی ہین اور ایک زبان کے الفاظ کیون دوسری زبان کے الفاظ سے نہیں ملتے اور ایک زبان کے محاورات کیون دوسری زبان کے محاورات سے مغائر ہین۔ ہم ان سوالات[۵] سے اعراض نہین کرتے ہمارا خود یہ دعوے ہے کہ "زبانین مختلف ہیں"

"ایک زبان کے الفاظ دوسری زبان کے الفاظ سے بالعموم مغائر ہین"

"ایک زبان کے محاورات دوسری زبانون کے محاورات سے متضاد ہین" جیسے ہم نے یہ بیان کیا ہے کہ زبانون کا شروع ایک ہی طریق سے یا ایک ہی قسم کے مادون سے

۵؎ مذہبی پیرایہ مین تو ان تمام سوالون کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ خدا ہی ان سب اختلافات اور متضاد صورتون کا باعث یا علت ہے اور خدا نے ہی یہ بنیاد رکھی ہے۔ چونکہ قومین اور نسلین مختلف تھین اور اونکی زاد بوم اور بود و باش ہی جداگانہ تھی اس واسطے اور طبعی اختلافات کے ساتھ زبانون مین بھی اختلاف پیدا کر دیا۔ گو مذہبی پیرایہ کی صورت مین کوئی شخص اس استدلال سے انکار کرے اور یہ کہدے کہ خدا کو اس کی کیا ضرورت تھی لیکن جب ہم یہ امر مان لیتے ہین کہ قدرتی قانون ہی مرز و بوم کے

ہوا ہے۔ ویسے ہی ہم یہ کہین گے کہ گو زبانون اور اون کے الفاظ یا محاورات کا آپس مین کیسا ہی اختلاف اور تضاد ہو لیکن اون سب کے "مادے" "ابتدائی اجزاے عمل ترکیب" اور "حروف تہجی" عموماً ایک ہی قسم اور ایک وہی وضع کے یا ملحق الاوضاع ہین۔ گو طبقات الالسنہ کتنی ہی قسمون مین منقسم قرار دئے جائین۔ اور عبرانی عربی یا ایرین زبانین جداگانہ نسلون مین محیط سمجھی جائین لیکن اوپر کے اربعہ عناصر سب مین ایک ہی نسبت سے پائے جاتے ہین۔ ہماری بحث یہان صرف "الفابیٹ" یا حروف تہجی سے ہے۔ اس مین کچھ شک نہین کہ "الفابیٹ" کے نمبرون یا تعداد مین گو نہ کمی بیشی ہے اور اشکال مین بھی اختلاف ہے مگر باعتبار حقیقت اور اصلیت کے ایک ہی ہین اور ماننا پڑتا ہے کہ ان کی ابتدائی بنیاد ایک ہی تھی۔ انگریزی۔ فارسی۔ سنسکرت وغیرہ زبانین عربی اور عبرانی سے بہت فاصلہ پر سمجھی جاتی ہین۔ لیکن ان سب کی "الفابیٹ" مین بھی ایک تعلق اور ایک الحاق پایا جاتا ہے۔ فارسی اور عربی کی "الفابیٹ" آپس مین بالکل متشابہ اور قریب الاوضاع ہے۔ انگریزی اور سنسکرت کی "الفبیٹ" گو عربی زبان سے جو دوسرے خاندان کی زبان ہے کیسی ہی مغائر خیال کی جائے مگر پھر بھی دونون مین ایک ابتدائی مشابہت کی جھلک پائی ہی جاتی ہے۔ اے۔ بی۔ سی۔ ڈی۔ ای۔ ایف جی۔ ایچ۔ آئی۔ جے۔ کے وغیرہ حروف عربی کے حروف الف۔ ب وغیرہ سے ایک ایسی قربت اور مشابہت رکھتے ہین جو بادی النظر مین اس امر کا کافی ثبوت ہے کہ زبانون کی بنیاد ایک ہی وقت مین اور ایک ہی اعتبار سے رکھی گئی تھی۔ گو یہ کہا جائے گا کہ چونکہ انسان کے بولنے اور تلفظ کا ایک ہی طریقہ تھا اس واسطے حروف تہجی مین متقاربت اور مشابہت پائی جاتی ہے لیکن اس سے انکار نہین کیا جا سکتا کہ ہمین تلفظ اور حلقی مخرجات

بقیہ نوٹ صفحہ ۱۳۱۔ اعتبارات سے ہم مین بہت کچھ تضاد اور اختلاف کا موجب ہے تو یہ ماننا ہی پڑتا ہے کہ مذہبی استدلال بھی قابل تسلیم ہے۔ کیونکہ جب ان سوالات کا جواب ایک منطقی یا ایک فلسفی دیتا ہے تو وہ بھی اس اختلاف کی وجہ یہی بیان کرتا ہے کہ چونکہ قومین یا انسانی نسلین دور دراز ملکون مین چلی گئین اس واسطے اون کی بولی مین فرق ہوتا گیا۔ ۱۲

کے سوائے حروف کی وضع اور اشکال بھی اس مقاربت کا یقین دلاتی ہین۔اگر ایک زبان کے حروف کے اجزائے رقیمہ توڑ کر دوسری زبان کی "الفابیٹ" یا اجزائے رقیمہ سے نسبت دی جائے تو کہنا پڑے گا کہ ان کے اجزائے رقیمہ کسی ابتدائی نسبت کی یاد دلاتے یا اون پر ایک زندہ شہادت ہین۔اگر A B کے اجزائے رقیمہ کا تجزیہ کر کے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ "اے" اور الیف" "با" "ب" اور "بی" مین ایک رقمی نسبت بھی موجود ہے۔

زبانون کے الفاظ مین باوجود اس قرابت اور الحاق کے جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ غالباً بوجوہ ذیل ہے۔

(الف) ایک قوم دوسری قوم سے الگ ہو کر دور دراز فاصلہ پر چلی گئی۔

(ب) اختلاف آب وہوا اور ضروریات کی وجہ سے الفاظ جدا جدا معانی مین ترکیب پاتے گئے۔

(ج) جن قواعد مابعدی یا اتحی سے بعد مین بقاعدہ تصریف الفاظ کی کتربیونت ہوتی رہی وہ مختلف اجتہادات کا نتیجہ تھے۔

(د) چونکہ الفاظ کی ترکیب مختلف ہوتی گئی اور میل جول بہت کم ہوتا گیا اس واسطے زبانین دن بدن مختلف ہوتی گئین۔

زبانون کا اختلاف تین حال سے خالی نہین۔

(۱) اشکال الفاظ مین۔

اکثر زبانون مین جو دوسری زبانون کے الفاظ پائے جاتے ہین اور اون کا تلفظ یا ترکیب کسی غیر زبان کے الفاظ سے ملتی جلتی ہے وہ عموماً دو وجہ سے ہے۔

(الف) یا تو اس وجہ سے کہ وہ قوم جس قوم سے نکل کر آئی ہے اوسکے بعض الفاظ ہو بہو بادنی تغیرات اب تک محفوظ ہین۔ (ب) یا یہ کہ اوس ابتدائی تفرقہ کے بعد کسی نہ کسی وجہ سے اوس دوسری قوم کے ساتھ اس قوم کا اختلاط اور میل جول رہا ہے۔ اور بذریعہ تبادلہ خیالات چند الفاظ کا تبادلہ یا انتقال اوس زبان مین وقتاً فوقتاً اراداتاً یا غیر اراداتاً ہوتا رہا ہے۔ اور نئے الفاظ ایسے طور پر شامل ہوگئے ہین کہ گویا اوس زبان کا جزو ہین۔۱۲

(۲) معانی الفاظ مین۔

(۳) مشتقات الفاظ مین

کبھی یہ اختلاف بہیت مجموعی پائے جاتے ہین اور کبھی ان مین سے بعض الفاظ مین ایک صورت ہوتی ہے اور دو باقی نہین ہوتین۔ اور کبھی دو ہوتی ہین اور ایک نہین ہوتی ہے۔
اشکال الفاظ مین عموماً اختلاف ہوتا ہے اور جن دو یا تین زبانون مین الفاظ باعتبار اشکال قریب قریب ہوتے ہین اون کی خاص وجہ الفابیٹ کا ایک ہی یا قریباً ایک ہی ہونا ہے
معانی الفاظ مین بہت کچھ اختلاف ہوتا ہے یا یون کہیئے کہ سوائے خاص صورتون کے کلی اختلاف ہوتا ہے جن الفاظ کے معانی دوسری زبان کے الفاظ سے مطابق یا قریب ہوتے ہین یا تو وہ ایک توارد ہے اور یا یہ کہ اون الفاظ کا انتقال اوس دوسری زبان سے ہوا ہے۔ گو ہمین اوسکی وجہ یا وقت انتقال یاد نہ ہو۔
ہر ایک لفظ اور لفظ کے معانی کا ایک مشتق ہوتا ہے۔ مشتق کی دو قسمین ہین۔

مشتق بذاتہ مشتق بغیرہ

ہر لفظ کے واسطے خواہ با معنی ہو یا بے معنی کوئی نہ کوئی مشتق ہے اور یہان مشتق سے ہماری مراد اوس مادہ سے ہے جس سے اوس لفظ کی بنیاد پڑی ہے۔ جن الفاظ کا مشتق اپنی زبان مین پایا جاتا ہے وہ دوسری زبان سے بالکلیت اختلاف رکھتے ہین لیکن بعض ایسے الفاظ بھی ہین جن کا مشتق دوسری زبان کے الفاظ یا مادے ہین۔ اون مین باعتبار مشتقات کے اختلاف نہین ہوتا۔ ایسے الفاظ اونہین زبانون مین پائے جاتے ہین جن کا ذخیرۂ الفاظ دوسری زبانون سے بہت کچھ لیا گیا ہے اور جو اصل زبانون کی فہرست مین داخل نہین ہین۔ جیسے انگریزی و اردو۔ ان دونون زبانون مین دوسری زبانون کے الفاظ کا ذخیرہ کثرت سے پایا جاتا ہے۔ بعض ایسی زبانین ہین جن مین کسی غیر زبان کے الفاظ کا بجنسہ داخل کیا جانا چندان مشکل نہین۔ اور بعض ایسی ہین کہ غیر الفاظ اون مین داخل تو ہو جاتے ہین لیکن یا تو بصورت کسی سالم تغیر کے اور یا بصورت کسی جزوی تبدل کے جیسے عربی مین بعض معرب الفاظ۔

انگریزی زبان مین غیر السنہ کے الفاظ دخل کرنے کی بہت قابلیت اور وسعت ہے لیکن داخلے کے وقت الفاظ کی اصلیت بگڑ جاتی ہے اور مشکل سے پتہ چلتا ہے کہ یہ لفظ کسی غیر زبان سے آیا ہے یا اوس کا اپنا ہے - اسی مشکل نے اسے اب تک اُن حروف زاید کے ترک کرنے پر مجبور نہین کیا ہے جو مشتقات کی طرف لے جاتے ہین۔[1]

برخلاف انگریزی کے اردو زبان مین مادۂ قابلیت کا زیادہ ہے - اردو زبان مین ہر زبان کا لفظ اوسی لہجہ اور اوسی ساخت سے منتقل ہو سکتا ہے جو اوسے اپنی اصلی زبان مین حاصل ہے - ہندوستان مین سوائے اردو زبان کے یہ قابلیت اور کسی زبان کو حاصل نہین ہے اور یہ قابلیت یقین دلاتی ہے کہ کسی روز اردو زبان بشرطیکہ کوئی بلائے عظیم اوس پر نازل نہ ہوئی ایک بڑی وسیع زبان ہو جائے گی - اور وہ کسی غیر زبان کی غاصب نہ ثابت ہو گی - انگریزی زبان بڑی فراخ دلی سے غیر السنہ کے الفاظ کی آؤ بھگت کرتی ہے مگر اون کی شکل و شباہت باقی نہین چھوڑتی - گویا ایک طریق سے غاصب الالفاظ ہے -

اس شکست و ریخت کی یہ وجہ بھی ہے کہ ایسی زبانون کے بولنے والے غیر السنہ

[1] جو زبانین اصل زبانین کہی جاتی ہین جیسے سنسکرت - عربی - یونانی - لاطینی وغیرہ - انھین اسی اعتبار سے یہ نام دیا گیا ہے کہ اون مین بمقابلہ اور زبانون کے اپنا ذخیرہ بہت کچھ ہے - یہ سوال کہ ان اصلی زبانون مین اس قدر ذخیرہ کیون ہو گیا اور دوسری زبانین کیون محروم یا مفلس رہین یہ جواب رکھتا ہے کہ پہلے پہل نسلین یا قومین اونھین حصص ملک مین سمٹ سمٹ کر آتی رہین - جہان یہ زبانین بولی جاتی تھین یا اونھین مین سے نکل نکل کر دوسرے اطراف مین پھیل گئین -
یہ توجیہ تاریخی واقعات سے چندان نسبت نہین رکھتی - اصل بات یہ ہے کہ جن جن اقوام کی زبانین اصلی ہین اون مین ہمیشہ یہ کوشش رہی ہے کہ جو کچھ پیدا کیا جائے اپنی ہی زبان مین کیا جائے اونھین جو ضرورت پیش آتی رہی بطور خود اپنی ہی زبان کے ذریعہ سے پوری کی اور خود ہی اوس کے موجد بنتے رہتے برخلاف اس کے دوسری زبانون مین یہ التزام نہ رہا اونھون نے دوسری زبانون مین سے بھی بہت کچھ لیا - ۱۲ -

کے بعض الفاظ بعض حروف کے صحیح تلفظ سے عاری ہوتے ہین۔ یا تو انہین قاعدۂ تعرب اور تفریس سے کام لینا پڑتا ہے اور یا شکستہ تلفظ کرتے ہین جس سے الفاظ کی اصلیت مین بھی فرق آجاتا ہے اور بدقسمتی سے اصلی زبان بھی اوسے شناخت نہین کرسکتی۔

ایک زبان کے محاورات دوسری زبان کے محاورات سے انہین وجوہ سے مغائر ہین جو لفظی مغائرت مین حائل ہین۔ جیسے ایک زبان کے الفاظ دوسری زبان سے مغائرت اور تبائن رکھتے ہین۔ ویسے ہی اُنکے محاورات مین بھی تباین اور مغائرت ہوتی ہے۔ اگر دونون زبانون مین کوئی مشارکت ہے تو اوسی مقدار سے اونکے محاورات مین بھی مشارکت ہے۔

جب ایک ملک کے لوگ دوسرے ملک کے لوگون سے غیر معمولی میل جول رکھتے ہین اور اون مین تبادلہ خیالات وسعت سے ہوتا رہتا ہے تو اونکے محاورات کا بھی تبادلہ ہوتا جاتا ہے جس زبان مین الفاظ کی کمی اور مزید مواد کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس ارتباط سے وہ دوسری زبان کے الفاظ اور محاورات اخذ کرتی رہتی ہے۔

توسیع زبان

یہ سوال کیا جاتا ہے کہ

(الف) آیا توسیع السنہ ممکن ہے؟

(ب) یا تمام زبانین اپنی اپنی حالت مین قایم ہین؟

خواہ ایرین زبانین ہون اور خواہ سامی اون مین سے کچھ زبانین باعتبار وسعت لفظی اصل زبانین کہی جاتی ہین اور بعض مشارکتی۔ مشارکتی وہ ہین جو ایک دوسرے کے سہارے پر قایم ہین اور اصل وہ ہین جنہیں دوسری زبانون سے الفاظ منتقل کرنے کا کم موقعہ ملتا ہے۔

خواہ کوئی سی صورت ہو توسیع کی ہر ایک زبان مین ضرورت ہے۔ یا تو ایسی توسیع انتقال الفاظ السنۂ غیر سے ہوتی ہے اور یا ذاتی طور پر ہی الفاظ کی ترکیب عمل مین آتی رہتی ہے شاید بعض اشخاص یہ خیال کرین کہ بعض زبانون مین الفاظ کی تصریف یا تالیف ہوتی رہتی ہے

یا یہ کہ ایسی زبانون مین جدید الفاظ پیدا کیئے یا بنلئے جاتے ہین۔

جدید الفاظ تین طریق پر بنائے جاتے یا بنتے رہتے ہین۔

(۱) بقاعدہ تصریف (۲) بہ عمل تجدید (۳) بہ عمل انتقال۔

تصریفی قاعدہ کے مطابق ایک لفظ سے مختلف صورتین باعتبار تکلم۔ تخاطب۔ واحد حاضر۔ غائب وغیرہ وغیرہ بنائی جاتی ہین۔ اور یہ عمل بتدریج چند قواعد کے ماتحت چلا جاتا ہے جس طرح زبانون مین اختلاف ہوتا ہے اسی طرح ان قواعد تصریفی مین بھی اختلاف ہوتا ہے۔

تجدید کے قاعدہ سے بالکل جدید یا نیئے الفاظ مادّون سے بنائے جاتے ہین۔ اور الفاظ کی پرانی فہرست مین اونہین داخل کیا جاتا ہے۔ ایسے الفاظ کسی خاص کوشش کا نتیجہ نہین ہوتے۔ یا تو وہ مختلف بول چال مین روزمرہ بولے جاتے اور زبان مین شامل ہوتے جاتے ہین اور یا تصنیفات اور تالیفات مین داخل کیئے جاتے ہین اور رفتہ رفتہ انہین پرانی فہرست مین جگہ ملتی جاتی ہے۔

یہ بحث کہ آیا بقاعدہ تجدید الفاظ بن سکتے ہین چندان پیچیدہ نہین ہے۔ جس طرح بدو السنہ مین تجدید الفاظ یا اختراع الفاظ اور اون کی ترکیب عمل مین آتی رہتی ہے اسی طرح اب بھی ممکن ہے۔ ہمارے پاس کوئی ایسی جامع لغت نہین ہے جس سے یہ پتہ لگ سکے کہ کس لفظ کے بعد کس لفظ کی بنیاد پڑی اور ہماری لفظی فہرست مین کون سے لفظ مقدم ہین اور کون سے موخر۔ اگر کوئی ایسی لغت ہوتی تو ہم آسانی سے یہ کہہ سکتے کہ پہلے فلان لفظ بنایا گیا اور پھر فلان۔ یہ ماننا کچھ مشکل نہ ہوگا کہ الفاظ کی ساخت مین تقدم اور تاخر کا سلسلہ موجود ہے کیونکہ ہم یہ کسی حال مین بھی نہین کہہ سکتے کہ سب الفاظ ایک ہی وقت کی ساخت ہین اور اون مین کوئی لفظ جدید شامل نہین ہوا ہے۔

جو زبانین اصل زبانین کہی جاتی ہین اون مین بقاعدہ تجدید بھی جدید الفاظ کا داخلہ ہوتا رہتا ہے۔ اور بقاعدہ تصریف بھی۔ اور اصل زبانون مین عام طور پر اگرچہ یہ صورت

نہ ہو لیکن خاص خاص صورتون مین عمل انتقال بھی پایا جاتا ہے۔ اگرچہ ہو بہو عمل انتقالی نہ ہو تعریبی یا تقریبی ہی ہو مگر پھر بھی ہوتا ضرور ہے۔

جو اصل زبانین ہین اون مین انتقالی عمل کثرت سے نہین ہوتا اور یہی عمل اونکے فروغ اور وسعت کا باعث ہے۔ اصل زبانین اپنی حالت پر گو بہت کچھ قایم ہین مگر پھر بھی اون مین کچھ نہ کچھ تینون قسم کے تغیرات پائے جاتے ہین۔ بمقابلہ اونکے مشارکتی زبانون مین وسعت کے ساتھ ایسے تغیرات کی ہستی موجود ہوتی ہے۔ بعض حکیمون کی یہ رائے ہے کہ اب جدید الفاظ وضع نہین کیئے جاتے کیون کہ اون کا مواد ختم ہوچکا ہے۔ صرف قاعدہ تصریفی یا عمل انتقالی ہی سے توسیع یا تجدید ہو سکتی ہے۔ اور بعض کی یہ رائے ہے کہ مواد ابتدائیہ مین سے گو بہت کچھ مواد کام مین دیا گیا ہے۔ لیکن پھر بھی بقاعدہ تجدید نئے الفاظ کی ترکیب ممکن ہے۔ اور ایسے الفاظ وضع ہوتے رہتے ہین۔ یہ جدا بات ہے کہ ایک زبان کی اصلی قوت مین چند بواعث سے لگاتار کمی آتی جائے۔

اگر ہم چاہین اور یہ کوشش کرین کہ ضروریات موجودہ یا حالیہ کے مطابق بقاعدہ تجدید جدید الفاظ بنائین تو یہ غیر ممکن نہین ہے۔ ایسی تجدید دو حال سے خالی نہ ہوگی۔

۱۱ مطلق تجدید۔

۱۱ مشارکتی تجدید۔

پہلی صورت مین وہ الفاظ شامل ہین جو بالکل جدید ہوتے ہین۔ اور دوسری صورت مین وہ الفاظ داخل ہین جن مین کچھ تو جدت ہوتی ہے اور کچھ کسی دوسرے لفظ کی مشارکت لفظی یا معنوی۔

زبان مین مطلق تجدید بہت آہستہ آہستہ ہوتی ہے۔ بعض وقت پتہ بھی نہین لگتا کہ کون سا لفظ پرانی فہرست مین داخل ہوا ہے۔ اور کب ہوا ہے۔ اور وہ کس ضرورت سے وضع کیا گیا ہے۔

توسیع زبان ہمیشہ دو لحاظ سے ہوتی ہے۔

عام بول چال یا عام اغراض کے لحاظ سے
علمی اور انشائی یا ادبی اغراض کے لحاظ سے

پہلی صورت مین کسی خاص قاعدہ کی پابندی لازم نہین ہوتی۔ عام طور پر تبادلہ خیالات یا انتقالی عمل کے ذریعہ سے الفاظ کا داخلہ ہوتا رہتا ہے اور اون سے عام طور پر کام لیا جاتا ہے۔ گو اس صورت مین بھی زبان کے ذخیرہ مین ترقی اور وسعت ہوتی ہے مگر یہ ایک عام حالت ہے۔ یا یہ کہ یہ داخلہ سندی نہین ہوتا۔ دوسری صورت مین علمی یا ادبی اغراض کی وجہ سے ایک زبان مین دوسری زبان کے الفاظ کا داخلہ ہوتا رہتا ہے اس حالت مین نقادان زبان اور مبصران السنہ باعتبار کسی خوبی اور احسنت کے الفاظ کا انتقال کرتے اور سندی طور پر اون سے کام لیتے ہین یہی طریق عمل ایک زبان کی وسعت اور جامعیت کا موجب ہے اور اسی سے ایک زبان مین مادہ قبولیت کا ثبوت ملتا ہے۔ ادبی اغراض اور علمی مطالب کے واسطے یا تو دوسری زبانون سے الفاظ اور جملے یا فقرے منتقل کرنے پڑتے ہین یا بطور خود وضع کئے جاتے ہین۔

پہلی صورت ایک سہل اور آسان صورت ہے اور اسکی بابت دو رائین یا دو خیال ہین بعض مبصران زبان کی یہ رائے ہے کہ دوسری زبانون سے الفاظ یا جملون اور فقرات کا منتقل کرنا اپنی زبان کی اصلیت کھونا ہے۔ اور بعض کا یہ خیال ہے کہ ضرورت کے پیش آنے پر یہ عمل کیا جا سکتا ہے۔ اس سے زبان کی اصلیت مین کوئی فرق نہین آسکتا۔ تجدیدی عمل اصل زبانون مین تو بہت سہولیت سے ہوسکتا ہے گو بتدریج ہی ہو مگر دوسری زبانون مین یہ عمل ملحقہ زبانون کے الحاقات اور تصرفات سے ہوتا رہتا ہے۔ اردو زبان مین تجدیدی عمل گو ذاتی تصرف ہی سے ہو مگر دوسری زبانون کے ذریعہ سے تجدید الفاظ عمل مین آتی رہتی ہے۔ انگریزی کے بہت سے ایسے الفاظ مین جنہین اردو کی خاطر عربی۔ فارسی الفاظ مین تحویل کرنا پڑتا ہے۔

جب ایک قوم دوسری قوم سے تجارت حکومت یا معمولی آمد و رفت کی وجہ سے ملتی جلتی ہے تو اس قسم کی ضرورتین وسعت سے پیش آتی رہتی ہین۔ اور یہی ضروریات

توسیع زبان کا بھی ذریعہ ثابت ہوئی ہین۔ انقلاب زمانہ سے یا تو زبانون کا خاتمہ ہو جاتا ہے
اور یا اُن مین ترقی کے آثار نمایان ہوتے ہین۔ انسان تبادلہ خیالات کے ذریعہ سے بہت
کچھ دوسرون کو دیتا اور بہت کچھ دوسرون سے لیتا ہے۔ گو اس داد و ستد کا فی الوقت
علم نہ ہو مگر اخیر مین انسان کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ باوجود نفرت و کراہت کے بھی کس
قدر تبدیلیان ہو گئی ہین۔

توسیع زبان محض الفاظ اور جملون یا فقرات کے ذریعہ سے ہی نہیں ہوتی بلکہ مفہوم
الفاظ یا مفہوم فقرات یا محاورات و مضامین کے ذریعہ سے بھی۔ الفاظ یا فقرات کی
نقل کے واسطے بعض اوقات انسان کم جرات کرتا ہے۔ لیکن معانی یا مفہوم اور مضامین
آسانی سے قبول کئے جاتے ہین اور یہ عمل اوسی صورت مین ہوتا ہے جبکہ زبان ایسے
مفہوم یا مضامین کے قبول کرنے کی قابلیت بھی رکھتی ہو۔ جب تک کوئی زبان
باعتبار مضامین اور مفہوم کے وسیع نہو اوس وقت تک اوسے وسیع نہین کیا جا سکتا۔
یہ امر لازمی ہے کہ وسعت زبان کے لئے علمی اصطلاحات اور علمی کنایات کا بقاعدہ
تجدید یا بقاعدہ مشارکتی ذخیرہ اور سرمایہ قایم کیا جائے۔

تقدیر۔ قسمت

(نوشتہ)

مذاہب مین خواہ کیسا ہی اختلاف اور تضاد ہو کچھ نہ کچھ اتحاد یا الحاق بھی ضرور
ہوتا ہے۔ یوں اصولاً تو ہر مذہب دوسرے مذہب سے ملتا جلتا ہے اور اغراض بھی
سب کے قریباً یکساں ہیں لیکن فروع میں بھی کبھی کبھی اتحاد پایا جاتا ہے اِسی طرح
مذاہب اور فلسفہ یا سائینس میں گو ایک قسم کا بعد اور اختلاف مانا جاتا ہے اور ایک

کی حقیقت دوسرے کی حقیقت سے مغائر سمجھی جاتی ہے مگر ان کے مسایل مین بہی
ایک نسبت اور اتصال ہوتا ہے گو طرز استدلال دونون کا جداگانہ ہو اور دلایل
کا ذخیرہ بہی الگ الگ لیکن نفس الامر مین یکسانی موجود ہوتی ہے۔

نفس الامور کے اعتبار سے بہی دُنیا کی حقائق اور کیفیات مین اختلاف پایا
جاتا ہے اور اس قسم کے اختلافات سے ہم انکار نہین کر سکتے لیکن اختلافات کا
بہت سا حصہ طرز استدلال سے مربوط یا منسوب ہوتا ہے۔ یا یہ کہ اختلافات
کا جزو کثیر اسوجہ سے بہی زمانے مین تسلیم کیا گیا ہے کہ

"مین یہ بات اسواسطے نہین مانتا کہ اسکا کہنے والا یا ماننے والا فلان شخص ہے"
"مین اسواسطے اعراض کرتا ہون کہ یہ بات فلان کتاب مین لکہی ہے۔"
"مین اسواسطے نہیں مانتا کہ فلاں کتاب مین نہین لکہی یا فلاں شخص کی زبان
سے اسکی تصدیق نہیں ہوئی۔"

بہت لوگ ایسے ہین جو مذہبی صداقتوں کو صرف اسواسطے تسلیم کرنے سے
جہجکتے ہین کہ اُنہیں مذہب بیان کرتا ہے یا اُن کا مفسر یا بانی مذہب ہے۔

اسیطرح بہت سی باتین سائینس یا فلفسے کی اِسلیئے نہیں مانی جاتین کہ فلفسے
یا سائینس نے اونکی تشریح یا تاویل اور تائید کی ہے۔ گو ایک صداقت با عتبار
نفس صداقت کے صداقت ہے مگر اعتباری اختلافات یا نسبتی تضاد کی وجہ سے وہ
ایک خانے مین جا کر صداقت ہو جاتی ہے اور دوسرے مین صداقت کے پلے
سے گر جاتی ہے۔

اگر یہ اعتباری یا نسبتی استدلال حقیقت پر محمول کیئے جاوین تو یقیناً
اختلافات کا اکثر حصہ دُنیا سے اُٹھ جاوے۔ یا یہ کہ باوجود کثرت اختلافات کے
اختلافات کا وہ زہریلا اثر نہ رہے جو اب ایک خوفناک حالت مین پایا جاتا ہے۔

قسمت یا نوشتے کا مسلہ بہی منجملہ اُن مذہبی مسائل کے ہے جس کی تصدیق اور
تائید یا تاویل مذہبی پیرائے مین کی جاتی ہے اور اوسکے مقابلے مین علمی اعتبارات

ہے اسکی نسبت کچھ اور ہی کہا سنا جاتا ہے۔ مذہب کہتا ہے۔ کہ قسمت یا نوشتہ بھی ایک طاقت یا ایک اثر ہے۔

علمی تحقیقاتین کہتی ہین یا علمی تحقیقاتوں کی جانب سے یہ کہا جاتا ہے کہ قسمت یا نوشتہ دراصل کوئی طاقت یا اثر نہیں ہے۔ قسمت اور نوشتے کے مرادفات میں تقدیر کا لفظ بہی پیش کیا جاتا ہے۔

جو لوگ کسی نہ کسی مذہب کے پیرو ہیں وہ کسی نہ کسی پیرائے میں اس مسئلے کے قایل یا معترف ہیں۔ جو اشخاص مادیات سے زیادہ تر کام لیتے ہیں اور مذاہب کے بہی معترف ہیں وہ بہی کچھ نہ کچھ اس مسئلے کے موئد ہیں۔ یا یوں کہنا چاہئے کہ کوئی مذہب ایسا نہیں جو مذہب ہونے کی حیثیت میں اس تعلیم کا کچھ نہ کچھ موّید یا حامی نہ ہو۔ یہ کہا جاتا ہے کہ فلسفہ اور سائینس اس تعلیم کے حامی نہیں ہیں۔ لیکن ہمیں گروہ حکما ر میں اکثر ایسے حکیم بہی ملتے ہین جو اس مسئلے کی کسی نہ کسی پہلو میں حمایت کرتے ہیں اُن کے دو حصے ہیں۔

"ایک وہ جو فلاسفر ہونے کے ساتھ کوئی نہ کوئی مذہب بہی رکھتے ہیں"

"ایک وہ جو لامذہب ہو کر بہی اس مسئلے کے حامی ہین"

پہلے گروہ کو تو ہم مذاہب والوں ہی میں رکھتے ہیں۔ البتہ دوسرے گروہ کی شہادت قابل غور ہے۔ ادنےٰ اختلافات کو چھوڑکر مسلہ قسمت یا نوشتہ و تقدیر کی موٹی موٹی تاویل یا تفسیر یوں کی جاتی ہے۔

"ہم سے جو کچھ افعال سرزد ہوتے ہیں وہ ہماری تقدیر سے ہوتے ہیں"

"جو کچھ ہم سے ہو گیا وہ ہمارے نوشتہ یا قسمت ہی میں تھا"

"یوں ہی ہونا تھا۔"

ہم اس مضمون میں مذہبًا یا حکمتًا یہ بحث نہیں کرینگے کہ انسان مجبور ہے یا مختار۔ مذہب کے ساتھ ہمنے حکمت کو اسواسطے رکھدیا ہے کہ انسان کی مجبوری اور مختاری کا مسئلہ مذہب اور حکمت دونوں کے زیر بحث چلا آتا ہے۔ جیسے ایک پیرو مذہب اس

بحث میں دلچسپی لیتا ہے ویسے ہی ایک فلسفی بھی اسمیں طبع آزمائی کرتا ہے۔ ہم بالفعل اس مضمون میں یہ بحث کرینگے کہ تقدیر یا قسمت سے مطلب کیا ہے۔ اور ان الفاظ کا مفہوم مذہب اور حکمت کے اعتبار سے کیا ہے یا کیا کچھ ہو سکتا ہے۔ اور نیز اعتبارات کی جہت سے انکی کتنی صورتیں ہیں۔

ہمیں ان خیالات یا دلائل کے متعلق جو اس مسئلے کی نسبت ہر طرف سے پیش کئے جاتے ہیں یہ ظاہر کرنا ہے کہ اسکی تقسیم مندرجہ ذیل صورتوں میں ہو رہی ہے۔

(الف) باعتبار مفہوم تعلیم مذہب۔

(ب) باعتبار مفہوم عامہ۔

(ج) باعتبار مفہوم خاصہ۔

اور ان تینوں تقسیموں کا خلاصتاً ایک ہی مفہوم ہے البتہ انکے طرز استدلال یا وسعت میں فرق ہے۔ ایک عام عقل کا آدمی یہ کہنے کی جرأت کرتا ہے کہ میں جو کچھ برا بھلا کر رہا ہوں یا جو کچھ مجھ سے سرزد ہوتا ہے وہ سب کچھ کسی اور طاقت کے زور یا تحریک سے ہو رہا ہے میرا اسمیں کوئی قصور اور کوئی دخل نہیں۔

ایک خاص عقل کا شخص اُسے یوں بیان کرتا ہے کہ میں حتی الامکان اچھا ہی عمل کرتا ہوں اور کرونگا اگر اسمیں کوئی نقص نکل آیا یا نکل آتا ہے تو وہ ایک تقدیری امر ہے میں کیا کر سکتا ہوں۔

یا یہ کہ میں اپنی طرف سے تو کوشش کرونگا اور سودمند نتیجے کی امید ہے لیکن اگر آخر میں ناکامیابی ہو تو یہ ایک تقدیری امر اور نوشتہ قسمت ہے اسمیں میرا کیا زور یا کیا چارہ ہے۔

یا یہ کہ انسان کا فرض تدبیر کرنا ہے اگر اُسمیں کامیابی نہ ہو یا تدبیر پٹ پڑے تو یہ ایک مجبوری ہے۔

یہ تو اُن لوگوں یا اُس مخلوق کے خیالات ہیں جو کسی مذہب کے مقلد یا پیروکار ہوتے ہیں۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ مذہب اس بارے میں کیا اور کن الفاظ میں تعلیم دیتا ہے۔

وہ مذہب کہتا ہے کہ جس طاقت کا ہیں نام لیوا اور پرستار ہوں وہ ایک قادر مطلق سرب شکتیمان۔ جبار۔ قہار۔ رحمان۔ عادل منصف۔ رحیم وکریم ہے۔ اُسکی اعلیٰ اور مقدس ہستی کے مقابلے میں میری اور تمہاری ہستی ناچیز اور محض ہیچ ہے وہ جو کچھ چاہتا ہے کرتا ہے اور کر سکتا ہے۔ وہ عالم الغیب اور علیم کل ہے اُسکا علم وسیع اور بے انتہا ہے اور ہمارا علم محدود اور محصور ہے۔ ہماری تمام تدبیریں تمام حکمتیں تمام تجویزیں تمام ہمتیں اوسکے ارادے کے مقابلے میں ہیچ اور لاشے ہیں اوسکے کام حکمت سے خالی نہیں۔ اور اوسکی حکمت سراسر نور اور جامع ہے۔ ہم کون ہیں جو اوسکے کاموں میں دخل دیں اور اوسکے علوم اور قدرت کا مقابلہ کریں وہ سب کچھ جانتا اور سب باتوں سے واقف ہے وہ جو چاہے سو کرے جو کچھ ہو رہا ہے اوسکے حکم اور اذن سے ہو رہا ہے تدبیر کرو لیکن تقدیر اوسپر غالب ہے تدبیر ضروری ہے لیکن چونکہ وہ تقدیر کا مقابلہ نہیں کر سکتی اسواسطے تدبیر کو تقدیر کے سپرد کرو۔

"مرضی مولا از ہمہ اولےٰ"۔ "بر توکل زانوے اُشتر بہ بند"

کم وبیش ہر ایک مذہب میں اسی قسم کی تعلیم ہے اور کوئی مذہب اس سے خالی نہیں یوں اب کوئی تاویل کر کرا کے پیچھا چھڑالے تو یہ ایک جدا بات ہے۔ ورنہ ہر مذہب میں یہی مواد بھرا ہے۔ تدبیر سے تو کوئی انکار کر نہیں سکتا کیونکہ اسکا وجود بدیہی اور موجود ہے اور ہر فرد باوجود اعتراف مذہب وتقدیر اسکا مشاق اور عادی یا حامی ہے۔ جو تقدیر تقدیر کہتے ہیں وہ بھی اس سے نہیں چوکتے۔ جو بڑے توکلی ہیں وہ بھی اس کوچے سے ضرور گزرتے ہیں اور باوجود متوکل ہونے کے اسکا دامن نہیں چھوڑتے۔ بلکہ مرتے دم تک اسکے گرویدہ رہتے ہیں۔ البتہ تقدیر سے بعض لوگ منکر ہیں اور سمجھتے ہیں کہ یہ ایک اعتباری جن ہے اسکا وجود اور اثر نہ کچھہ ہے اور نہ ہونا چاہئے۔

تقدیر کے واسطے مختلف زبانوں میں مختلف الفاظ آتے ہیں اگر لفظی نہیں تو مرادی مفہوم سبکا ایک ہی ہوتا ہے۔

تدبیر کا مفہوم ایک تیسرا نتیجہ یا تیسرا اثر پیدا کرنے کی خاطر چند اسباب کا آپس میں

ترکیب دینا ہے ہم پانی کے نیچے آگ جلاکر پانی گرم کرتے ہیں یہ ایک تدبیر ہے جلتی آگ پر پانی پہینک دیتے اور آگ سرد کر دیتے ہیں یہ بھی ایک تدبیر ہے ہم جو کچھہ کرتے ہیں یا جو کچھ ہم سے سرزد ہوتا ہے خواہ ارادی ہو یا اضطراری وہ چند اسباب معلومہ کا محتاج ہے یا چند اسباب معلومہ اوسکے مدار علیہ ہیں۔ایک چوکی اوسوقت تک نہیں بنتی جب تک اُسے لوہے لکڑی کیل کانٹے سے نہ ترکیب دیں۔جو کام لوگے اُسمیں ایک ترکیب پائی جائیگی اور جو ترکیب ہوگی اُسکا ایک ترکیب دہندہ بھی ہوگا خواہ اوسکا وجود مرئی ہو خواہ غیر مرئی۔

مذہب اور حکمت یا سائینس اور فلسفے کی بحثونکو الگ رکھکر ہم اسبات کے بشہادتِ وجدانیات وذاتیات قایل ہیں کہ ہمارا علم اور ہمارا قیاس یا استدلال محدود اور محصور ہے گو ہم بہت کچھ جانتے ہیں اور ہماری معلومات میں روز بروز ترقی ہورہی ہے مگر پہر بھی بہت کم جانتے ہیں۔گو ہمارا علم کامل ہی ہو مگر پہر بھی ہنوز تکمیل طلب ہے۔ہم ایک دیوار یا ایک پردے کے پیچھے نہیں دیکھتے کہ کیا ہے خواہ دیوار یا پردہ کاغذ ہی کا ہو۔ہم نہیں جانتے کہ ایک منٹ کے بعد کیا واقعہ ہونیوالا ہے۔ اور ہم نہیں کہہ سکتے کہ ہمارے پیچھے کیا کچھہ ہورہا ہے ہم صدہا تجربوں اور علموں کے مالک یا موجد ہیں اور صدہا ترکیبوں کے بانی۔صدہا رموز پر ہمنے فتح پائی ہے اور صدہا مخفی امور ہم نے نکالے ہیں لیکن ہنوز روز اول کا معاملہ ہے۔

ہم دنیا میں جس امر کا دعوے کرتے ہیں وہ تین حال سے خالی نہیں۔

(الف) تجربی۔

(ب) قیاسی۔

(ج) استقرائی۔

ہم نے صدہا تجربے کیئے ہیں اسواسطے ایک مجموعہ ہمارے ہاتھ آگیا ہے جسکے زور پر ہم یہ کہنے کی جرأت کرتے ہیں کہ یوں ہوگا یا یوں ہوگا۔سینکڑوں قیاسات کے بعد ہمنے چند قیاسات کی صحت معلوم کرکے اُن پر بھروسہ کیا ہے۔ہم تفحص اور تلاش

کرتے کرتے دور دراز فاصلوں تک جا پہنچے ہیں اور پھر یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ایسی ترکیب
یا ایسی تالیف سے یہ صورت پیدا ہوا کرتی ہے۔ ہمارا علم اور ہمارا قیافہ انہیں تین اجزا
سے مرتب ہے۔ جامع علمی طاقت یا علمی ادراک ہم میں موجود نہیں ہے۔ بیشک ہم
مدرک اور علیم ہیں مگر ہمارا ادراک اور علم چند اسباب سے مشروط ہے جب
وہ اسباب رفع ہو جاتے ہیں تو وہ ادراک یا وہ علم بھی باقی نہیں رہتا۔ ہم آنکھوں یا
بصارت سے بہت کچھ حاصل کرتے ہیں اگر دنیا میں روشنی نہ رہے تو کیا ہم بہت
حصہ ادراکات کا کھو نہ دینگے۔ جب ہم اندھیرے میں جاتے ہیں تو آنکھوں میں نور بدستور
ہوتا ہے مگر بوجہ ظلمت کچھ بھی دیکھ نہیں سکتے۔ اگر ہوا نہ رہے تو ہم کوئی آواز نہ سن
سکیں۔ اگر خود اجسام میں سردی اور گرمی کی طاقت نہ ہو تو ہم گرمی اور سردی کی تمیز بھی نہ
کر سکیں۔ یہ سب مراتب اور حالات ثابت کرتے ہیں کہ ہمارا علم کافی یا مکمل نہیں ہے اور
ہمارے ادراک میں ایک تحدید پائی جاتی ہے۔

یہی حال ہمارے خیالات اور استقرا یا استدلال کا ہے کبھی تو ہم ایسے
بڑے بڑے مسائل پر کامیاب ہو جاتے اور ایسے جز رس ہوتے ہیں کہ گویا ہم عقل کل
ہیں اور کبھی ہمارا ادراک اور ہماری قوت فیصلہ ایک معمولی بات کے سمجھنے اور پرکھنے سے
بھی قاصر ہوتی ہے۔ ہم سینکڑوں یا بیسیوں عقل کے کام کرتے کرتے ایک ایسی بیوقوفی
کر بیٹھتے ہیں کہ ہمیں خود بھی اُس پر ہنسی آتی ہے۔ کبھی زمین کی تہ اور آسمان کی چوٹی پر ہماری
رسائی ہوتی ہے اور کبھی کاغذ کی صرف ایک تہ ہزاروں پردوں کی قائمقام اور سد
سکندری بن جاتی ہے۔

گہے بر طارم اعلےٰ نشینم
گہے بر پشت پائے خود نہ بینم

ہم اسباب کے معترف ہیں کہ ہماری اکثر تدبیریں پٹ نہیں پڑتی ہیں۔ یا تو
یہ کہ اُن میں کوئی نہ کوئی نقص یا خامی رہ جاتی ہے اور یا یہ کہ اُن کا کوئی مزاحم اور مانع
ہوتا ہے۔ اِن مزاحمات اور موانعات میں سے ہم اکثر سے آشنا اور باخبر بھی ہوتے

ہیں اسلئے اکثر ہم لاعلم رہتے ہیں۔ ہماری یہ لاعلمی صرف اسوجہ سے ہے کہ ہمارا علم اور ادراک مکمل یا جامع نہیں ہے۔

ہم اسبابات کے قائل ہیں کہ اگر ہمارا کوئی ارادہ پورا ہوتا ہے تو وہ کسی نہ کسی ترکیب یا قانون کے تابع ہوتا ہے اور اسمیں ایک تدبیر بھی پائی جاتی ہے۔ یہ طرز عمل اور یہ نظریہ ہمیں اسبابات کی جانب لیجاتی ہے کہ جب کوئی تدبیر مخالف پڑتی ہے تو اُسکا بھی کوئی نہ کوئی باعث یا موجب ہوتا ہے۔ اگر دو ہاتھوں کو ملا کر بجانے سے ایک آواز پیدا ہوتی ہے تو ضروری ہے کہ اُن کا آپس میں نہ ملنا کوئی صدا نہ پیدا کر سکے۔ اگر قلم لکھنے سے لکھتا ہے تو اسکا دوسرا پہلو یہ بھی ہوگا کہ جب اوسے روکیگا تو نہ لکھیگا۔

ہماری بہت سی ایسی تدبیریں بھی ہیں کہ ہماری نگاہوں میں وہ بالکل مکمل اور پختہ ہیں لیکن وہ پوری نہیں اوترتی ہیں اور ہم حیران ہیں کہ اُن میں کیا خامی رہ گئی تھی جو ابتک ہمارے ذہن میں نہیں آئی ہے حالانکہ ہم یہ مان چکے ہیں کہ اسکا بھی کوئی نہ کوئی موجب ضرور ہوگا اور ہونا چاہیئے۔

ان اولیات کے بعد ہم تقدیر کے رُخ کو یوں پھیرتے ہیں کہ جن واقعات مزاحم اور جن اسباب مانع سے ہم بیخبر یا لاعلم ہیں اور نہیں جانتے کہ ہماری تدبیروں کی ہزیمت کا کون موجب ہوا ہے اور جو ہمارے اسباب مانع ادراک اور علم سے باہر ہیں وہی امر تقدیری ہے اور وہی نوشتہ اور قسمت ہے۔

ہم ارادہ اور پورا پورا سامان کر کے گھر سے نکلتے ہیں اور تدبیر ہمہ وجوہ مکمل ہوتی ہے لیکن باوجود اسکے ہم ناکامیاب واپس آتے ہیں۔ ایسے چند اسباب نکل آتے ہیں جو ہمارے عقل و فکر میں بھی نہ تھے جنھیں دیکھکر ہم حیران سے رہ جاتے ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ ہمارا مقدر یا نوشتہ تھا۔

ہم ایک کام کے واسطے کوٹھے سے نیچے اُترتے ہیں ہمیں کوئی علم نہیں کہ ہماری راہ میں کیا کچھ حائل ہے جب ہم پہلے ہی زینے پر قدم رکھتے ہیں تو زینہ یکایک ٹوٹ جاتا ہے اور ہم دھم سے نیچے گر جاتے ہیں۔ ہم خود اور ہمارے دوست بھی کہتے ہیں

کہ "مقدر" "

ہم ایک جانور کو نشانہ بناتے ہیں لیکن نشانہ ٹھیک نہیں بیٹھتا یا زد سے قبل جانور اڑ جاتا ہے یا کوئی دوسرا شخص آجاتا ہے اور اُس سے ڈر کر پرواز کر جاتا ہے۔ ہم کہتے ہیں اوسکی قسمت میں نشانہ ہونا نہیں لکھا تھا۔

ہم ایک گڈھے میں رات کے وقت گر جاتے ہیں بجائے چوٹ کھانیکے ہم ایک خزانے پر جا پڑتے ہیں ہم خوشی خوشی روپیہ اُچھالتے چلے آتے ہیں اور کہتے ہیں ہماری قسمت میں یوں ہی لکھا تھا۔

ہم ایک امتحان کے واسطے کچھ تیاری نہیں کرتے لیکن شامل ہو جاتے ہیں ہمسے وہی سوال کیا جاتا ہے جو امتحان کے کمرے کے باہر ہمنے ابھی ابھی ایک دوسرے شخص سے پوچھا تھا۔ ہم پاس ہو جاتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں ہمارے نوشتے میں یوں ہی تھا۔

ہم ایک محکمے کے افسر کے پاس نوکری کے واسطے جاتے ہیں وہاں اور امیدوار بھی موجود ہیں وہ اعلیٰ تعلیم یافتہ تھے اور ہم معمولی حالت میں۔ افسر نے اپنے ذاتی مذاق کے مطابق ہمیں چن لیا اب لوگ یہی کہیں گے اسکی قسمت اچھی تھی اور یہ صاحب نصیب تھا۔

ہم بیمار تھے سب ڈاکٹروں سے علاج کرایا کوئی فائدہ نہ ہوا اور سب نے جواب دیدیا ہم بدپرہیزی کرنے لگے اس سے ہم اچھے ہو گئے ہم نے اپنی تندرستی کا شکریہ یوں ادا کیا کہ ہمارے نصیب میں یوں ہی لکھا تھا۔

ایک شخص ایک ایسے ملک یا ایسے خطے میں چلا گیا جہاں ایک خصوصیت کے آب شخص کی ضرورت تھی اون لوگوں نے اُس شخص کا انتخاب بلا اوسکی درخواست کے خود بخود کر لیا اب یہ ایک نوشتہ یا تقدیر اور قسمت ہے۔

اسی قسم کی اور صدہا باتیں اور واقعات گنوائے جا سکتے ہیں اور سب کی نسبت یہ کہا جاوے گا کہ وہ تقدیر اور نوشتہ یا قسمت کے زور سے عمل میں آئے ہیں۔ تدبیر کا اُن میں کوئی دخل نہیں یا یہ کہ جس شخص کے مقابلے میں اُن کا وقوع ہوا ہے اُس نے اُنکے متعلق کوئی تدبیر نہیں کی۔ اب دوسرے الفاظ ہیں۔ نوشتہ قسمت نصیب

تقدیر کا مفہوم یہ ہوا کہ۔ جو صورت یا جو عمل اور جو ظہور بلا کسی خاص تدبیر کے وقوع پذیر ہو وہ ایک نوشتہ قسمت۔ نصیب یا تقدیر ہے اور اگر ہم غور کو وسعت دینگے تو ماننا پڑے گا کہ ہم ہمیشہ اُنہیں امور اور واقعات سے تقدیر کو متعلق کرتے ہیں جو ہماری کوشش اور سعی کے احاطے سے باہر ہوتے ہیں یا جو یکایک وقوع میں آجاتے ہیں اور پہلے سے اُن کا ہمیں کوئی علم نہیں ہوتا۔ جو واقعات اس قبیل سے نہیں ہوتے اُنہیں ہم کبھی قسمت یا تقدیر سے منسوب نہیں کرتے بلکہ تدبیر کی خامی یا اپنی نادانی پر محمول کرتے ہیں ہم بارہا کہتے ہیں کہ تدبیر سے چوک گئے ورنہ کام بن جاتا تدبیر وقت پر نہ ہوئی یہ بات رہ گئی یہ جزو زائد تھا یوں نہیں کرنا تھا یوں کرنا تھا۔ اب یہ سوال ہوگا کہ کیوں اس حالت کا نام ان الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے اور اسکی ضرورت کیا ہے۔ ہم یہ امر ثابت کر چکے ہیں کہ ہمارا علم کامل یا جامع نہیں ہے اور ہم بہت سے وقوعات یا اونکے اسباب حائلہ اور لازمیہ سے لاعلم اور بے خبر ہیں اور ایسے واقعات کا ظہور ہمیشہ ہوتا رہتا ہے۔ چونکہ بالقوۃ اُن کا وجود موجود تھا گو ہم اُن سے ناواقف یا لاعلم تھے اسواسطے ہم نے اونہیں مقدر سے تعبیر کیا۔ مقدر وہی ہے جو ہماری نگاہوں اور حد علم سے بالا ہو اور دوسرے الفاظ میں مقدر قسمت نوشتہ نصیب سے مراد ایک امر یا امور مخفی و مستتر ہیں۔ یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ ایسے امور مخفی یا مستتر نہیں ہوتے ہیں اور باوجود اس اخفار کے اُن کا ظہور اور وقوع بھی ہوتا رہتا ہے اور وقوع کے وقت ہی ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ان کا وقوع بھی شدنی[۱] تھا۔

[۱] فارسی میں شدنی اور ہندی میں ہونی تقدیر کے مفہوم میں مستعمل ہے لفظ شدنی اور ہونی کے مفہوم سے صاف طور پر مترشح ہے کہ جو واقعات لاعلمی کی حالت میں باوجود ظاہری تدابیر اور تدارکات کے ظہور یا وقوع میں آتے ہیں وہ انسانی اختیارات اور قدرت سے نسبتاً باہر ہوتے ہیں اور انکے اسبابکے سلسلہ شروع سے لیکر اخیر تک تا وقوع انسان سے مخفی رہتا ہے اور یہ لابدی یا لازمی تھا کہ اُن کا وقوع ایک خاص حالت یا خاص وقت میں ہوکے رہے کیونکہ اگر اون کا وقوع شدنی نہ ہوتا تو وہ وقوع میں بھی نہ آتے۔ یا کوئی تدبیر اُن کے وقوع کی مانع بھی نکل آتی اور اُن کا اثر بھی دور ہو جاتا باوجود منع اور مزاحمت کے بھی اُن کا واقع اور حادث ہو جانا اُن

واقعات کا مخفی رہنا یا مخفی ہونا کوئی انوکھی بات نہیں ہے ہماری زندگی میں صدہا
ایسے امور ہیں جو ہمسے مخفی ہیں اور صدہا ایسے جن کا ظہور یا افشا بعد میں ہوا ہے قانون
قدرت میں بھی صدہا امور مخفی عامل ہیں اور خاص ہی اوقات ہیں اُن کا ظہور ہوتا ہے صدہا
علمی نتیجے مخفی ہیں جن کا ایک خاص عمل سے وقوع ہوتا ہے ایسی امور اور ایسی صدہا مخفی نایاب
یا مخفی ترکیبیں سینکڑوں سالوں اور سینکڑوں تجربوں کے بعد ظہور میں آئی ہیں اور صدہا
بارہ قدرتی امور اور حوادث ظہور میں آئے ہیں جن سے دنیا حیران اور دنگ رہ گئی
ہے حالانکہ قبل از وقوع اُن کا کسی فرد بشر کو علم تک نہ تھا۔ قانون قدرت کے اس طرز
عمل سے ثابت ہے کہ اظہار کے ساتھ اخفا بھی ہے افشا میں استتار بھی موجود ہے
پس جو امر مخفی اور جو طاقت مستتر ہے اور جو ہماری تدبیر یا سلسلہ تدابیر سے ذرا فاصلے پر ہے
وہی مقدر ہے اور وہی قسمت و نوشتہ۔[1]

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۵۲- امر کی دلیل ہے کہ وہ شدنی امور تھے آفتیں۔ حادثات۔ مہلکات پوچھ پوچھ کے نہیں آیا کرتے
اسیطرح خوشی اور کامیابی بھی بعض اوقات بلا تردد و استفسار آجاتی ہی اور انسان کوئی وجہ نہیں بیان کر سکتا۔ گو
وجوہ وقوعہ موجود ہو تی ہیں لیکن بالفعل انسان اُن سے محض لاعلم ہوتا ہی ایسی حالت میں سوا اسکے اور کچھ نہیں کہا
جا سکتا کہ وہ حادثات۔ وقوعات۔ آفتیں مصیبتیں خوشیاں۔ فتوحات۔ شدنی تھیں۔ جب وہ بلا ہمارے علم اور ادراک کے
واقع یا حادث ہو چکیں تو اب ہم اُن کے وجود یا وقوع سے کسطرح اور کس دلیل سے انکار کر سکتے ہیں۔ ۱۲

[1] جسقدر الفاظ تقدیر کے مرادف مستعمل ہیں اُن سب کی تاویل ہو سکتی ہے۔ مثلاً
(۱) تقدیر سے مراد وہ امور ہیں جو ہمیں معلوم نہیں ہیں یا ہماری حیطۂ علم اور حیطہ ادراک سے ہنوز باہر ہیں۔
(۲) قسمت سے وہ امور یا وہ حالت مراد ہے جو ہماری نگاہوں سے غائب ہی لیکن اُسکا تعلق ہماری ذات سے
وابستہ ہے۔
(۳) نصیب سے واقعات کا وہ حصہ مراد ہے جو بالفعل موجود یا حاصل نہیں۔ ممکن ہی کہ کسی آیندہ وقت میں ہو سکے۔
(۴) نوشتے سے بھی وہ واقعات یا وہ امور مراد ہیں جو ہنوز معرض اظہار میں نہیں آئے ہیں لیکن حیطۂ قوت میں موجود
ہیں اور انکا اظہار یا وقوع کسی وقت میں ہو سکتا ہے وقوع کے وقت جس شخص سے ایسے امور متعلق
ہونگے گویا وہ اوسکے لیے ایک نوشتہ تھے۔ ۱۲

یہ ایک مذہبی پیرایہ تھا جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے اسکے مقابلے میں وہ پیرایہ بھی ہے جو حکماء اور فلاسفرونکا معمول ہے۔صرف طرز استدلال یا الفاظ میں فرق ہی ورنہ نتیجہ نسبتًا ایک ہی ہے جہاں ایک مذہبی شخص لفظ قسمت۔نوشتہ۔تقدیر استعمال کرتا ہے وہاں ایک حکیم منشی یا فلاسفر مزاج شخص لفظ اتفاق۔وقت استعمال کرتا ہے ایک فلاسفر یا ایک حکیم ہمیشہ ایسے موقع پر یہی کہیگا کہ ابھی وقت نہیں آیا ہی یہ کام وقت پر ہوگا یا یہ ایک اتفاقی واقعہ ہے۔"

جب یہ کہا جاتا ہے کہ ابھی وقت نہیں آیا ہے تو اس کا مفہوم سوائے اسکے اور کیا ہو سکتا ہے کہ جو واقعہ ہونا ہے یا جسکے وقوع کی خواہش کی جاتی ہے اُسکا علم نہیں ہے بیشک کبھی کبھی قراین اور قیاس سے کہا جاتا ہے کہ ایسا ایسا عنقریب ہوگا لیکن باوجود ان قراین اور قیاسات کے بھی ایسے واقعات کے وقوع کا ٹھیک وقت معیّن نہیں ہو سکتا۔

جب یہ کہا جاتا ہے کہ ایسا اتفاق ہو گیا ہے یا اتفاقی بات ہے تو اس کا مفہوم بھی یہی ہوتا ہے کہ وہ امر یا واقعہ ظہور اور وقوع میں آیا ہے جسکا ہمیں پہلے علم نہ تھا اور جو ہمارے حیطۂ تدبیر اور حیطۂ قیاس سے باہر اور دور تر تھا۔ایسے واقعات روز پیش آتے ہیں جنکا ہمیں کوئی علم نہیں ہوتا اور جنکی نسبت کوئی تدبیر نہیں کی جاتی۔خواہ ایسے واقعات ہماری کامیابی میں اضافہ کرتے ہوں خواہ مایوسی اور ناکامیابی کا باعث ہوں ہمارے حیطۂ علم اور حیطۂ تدبیر سے باہر ہوتے ہیں اور ہم ان دونوں صورتوں میں اُن کی نسبت یہی کہتے ہیں کہ۔

"یوں ہی ہونا تھا"

"یوں ہی ہونا چاہئیے تھا"

ہم یہ ان واقعات کی نسبت نہیں کہتے جو ہماری کسی مقدم تدبیر کا نتیجہ ہوں بلکہ ان واقعات کی بنسبت جو ہماری تدبیر اور ہمارے قیاس سے دور تر ہوں۔

اتفاقی واقعات سے ہی وہی واقعات مراد ہیں اور اس مفہوم میں یہی وہی حادثات

داخل ہیں جنہیں اہل مذہب تقدیری امور سے تعبیر کرتے ہیں صرف طرز استدلال یا انضباطی قانون کا فرق ہے۔

اہل مذہب جو ایسے واقعات کا سلسلہ خدایا علت العلل تک جا پہنچاتے ہیں وہ اس دلیل سے ہے کہ اُن کے نزدیک وہ ذات اقدس بلحاظ اپنے جامع علم کے ایسے تمام واقعات اتفاقی یا تقدیری سے علیم اور خبیر ہے اور چونکہ وہ قادر مطلق بھی ہے۔ اسواسطے ایسے تمام واقعات کا صدور اور وقوع بھی اوس کے ضابطے یا قانونِ قدرت کے تابع ہوتا ہے اور اُسی سے اونہیں نسبت دیجاتی ہے اہل مذہب کی کوئی بیجا مسامحت نہیں ہے بلکہ ایک لازمی اور واقعی نسبت کا اظہار اور عبودیت کا لازمہ ہے۔

فلاسفر اگر اپنے اتفاقی واقعات کے صدور اور وقوع کی اُس ذات اقدس سے نسبت نہیں دیتے ہیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ایسے اتفاقی واقعات کسی ضابطے یا قانون کے ماتحت یا تابع نہیں ہیں فلاسفر اور حکیم مانتے ہیں کہ ایسے اتفاقی واقعات کا وقوع بھی کسی نہ کسی قانون ہی کے ماتحت اور تابع ہوتا ہے اور وہ قانون تدبیری مواد سے خالی نہیں ہوتا صرف فرق یہ ہے کہ ایسے تدابیر سے ہم واقف نہیں ہوتے۔ یا یہ کہ ایسی تدبیریں ہمارے حیطہ قدرت سے باہر ہوتی ہیں۔ سو اس طرز استدلال کا مفہوم بھی اہل مذہب کے استدلال کے قریب قریب ہے۔ دونوں فریق اس امر کے معترف ہیں کہ تقدیری یا اتفاقی واقعات کا وقوع کسی نہ کسی قانون اور ضابطے کے ماتحت ہوتا ہے اور اُن میں بھی سلسلہ علت اور معلول موجود ہے صرف کمی یہ ہے کہ ہم اُس قانون یا ضابطے کے وجوہ یا اسباب سے واقف نہیں ہوتے۔ یا وہ سلسلہ علت اور معلول ہماری سمجھ اور علم سے باہر ہوتا ہے اور اسبات سے ہم انکار کر ہی نہیں سکتے کہ ہمارا علم اور ادراک تمام واقعات اور حادثات کا حاوی یا جامع نہیں ہے بلکہ ایک محدود حالت میں ہے ہمارے علوم اور ادراکات میں جو تدریجی ترقی ہوتی رہتی ہے یہ بھی بجائے خود اس امر کا ثبوت ہے کہ ہم کلی ادراک نہیں رکھتے۔ مذہب یہ نہیں کہتا کہ کوئی تقدیری امر یا تقدیری وقوعہ بلا کسی ضابطے یا قانون کے وقوع پذیر

ہوا یا ہوتا ہے یا اوس کا کوئی فاعل یا علت نہیں ہے مذہب یہ کہتا ہے کہ ہماری وسعتِ تدبیر سے باہر اور ہمارے حیطۂ اختیار سے بیروں بھی واقعات اور حادثات کا وقوع یا حدوث ہوتا رہتا ہے اور باوجود اس حدوث اور وقوع کے ہم اونکے ضابطے یا قانون سے لاعلم رہتے ہیں اور ہمیں مطلقاً معلوم نہیں ہوتا کہ اس گھڑی کے بعد اور اس ساعت کے پیچھے کیا کچھ اور کیونکر وقوعات ہوں گے اور شخصی جہت سے اُنکا اثر کس کس پر پڑیگا۔

بیرونی واقعات یا بیرونی علائق چھوڑ ہم خود اپنے شخصی واقعات یا ذاتی حادثات کی نسبت بھی نہیں کہہ سکتے کہ دوسرے منٹ یا دوسری گھڑی میں اُنمیں کیا کچھ تغیر و تبدل نمودار ہوگا۔

اور ہماری شخصیت یا ذات کس گرداب یا کس انقلاب میں مبتلا ہوگی اِن واقعات کے اثبات کی دلیلوں سے ضرورت نہیں ہے۔ ہر شخص خواہ تقدیر کا قایل ہو یا منکر کہہ سکتا ہے کہ کیا اوسکی ذات پر ایسے حالات کا عبور نہیں ہوتا ہے کیا وہ ایسے تغیرات اور تبدلات سے متاثر نہیں ہے کیا اوسکا علم اور ادراک جامعیت رکھتا ہے یا اوسمیں جامعیت پیدا کی جاسکتی ہے

اگر یہ باتیں یا یہ حالتیں پیدا نہیں ہوسکتی ہیں اور اب تک ان پر انسان کامیاب نہیں ہوا تو ماننا پڑے گا کہ بہت سے واقعات اور حادثات ہمارے حیطۂ علم یا حیطۂ قدرت سے باہر ہیں اور خود بخود بلا ہمارے تدبر کے اُن کا وقوع ہوتا رہتا ہے۔

پس یہ وہی مجبوری اور وہی حالت ہے جسے مذہب تقدیر اور قسمت کے نام سے نامزد کرتا ہے اور جسکو حکمت یا فلسفہ میں اتفاقات سے تعبیر کرتے ہیں۔

رہا یہ سوال کہ کیوں کہا جاتا ہے کہ

"خدا کے حکم سے ایسا ہوتا یا ہوا ہے"

یہ بحث بجائے خود ایک طویل بحث ہے اِس بحث میں دو جزو قابل غور ہیں۔

(الف) علم الٰہی۔

(ب) حکم یا ارادۂ الٰہی۔

خدا ایک نور اور ایک طاقت ہے اُسے خدا مان کر ہم اِس سے انکار نہیں کر سکتے کہ وہ ہمارے حالات اور کوائف یا موجودہ اور آیندہ واقعات اور حادثات سے ناواقف ہے جب وہ خبیر اور علیم ہے تو اُس کا ارادہ کرنا یا کسی امر کا چاہنا اور عمل میں لانا اوسکے صفات مقدسہ کے منافی نہیں ہے۔ بڑے بڑے واقعات اور حادثات کا وقوع اور حدوث یاد دلاتا ہے کہ محض اوسی کے ارادے کے تابع واقعہ یا حادثہ[۱] ہوئے ہیں بڑے بڑے واقعات اور عظیم حادثات کا دستور العمل جزوی واقعات اور چھوٹے حادثات کے لئے بھی کسی نہ کسی دستور العمل ہونے کی ضرورت ظاہر کرتا ہے۔ جب تدبیر کے اجزائے عامہ بھی کسی نہ کسی دستور اور طاقت کے ماتحت ہیں تو کیا وجہ ہے کہ تقدیری واقعات کو کسی نہ کسی دستور اور طاقت سے نسبت نہ ہو۔

از صراط المستقیم قوم پا بیرون منہ
چوں گُسست از رشتہ سوزن خود را گم کند

[۱] ۴ر اپریل ۱۹۰۵ء کا جانکاہ اور لرزا دینے والا زلزلہ اس پر روشنی ڈالتا ہے کہ انسانی معلومات یا علوم کی حد کہاں تک اور کیسی جامع ہے۔ رات کو کیا کیا آرزوئیں اور کیا کیا خواہشیں اور اُمنگیں لیکر لوگ سوئے تھے اور اُن کے دلوں میں صبح کے واسطے کیا کچھ بھرا تھا کوئی کسی خیال میں سویا تھا اور کوئی کسی میں۔ لیکن ارادہ الٰہی میں کچھ اور ہی مرتسم تھا۔ تقدیر ہنس رہی تھی اور قہر الٰہی سب اُمنگوں اور سب آرزوؤں پر قہقہا لگا رہا تھا۔ پو پھٹنے سے پہلے ۴ منٹ کے اندر ہی ہزاروں مخلوق کا فیصلہ کر دیا گیا۔ نہ منطق کام آیا اور نہ ہندسہ نہ فلسفہ اور نہ سائنس۔ ہم مانتے ہیں کہ زلزلہ بلا اسباب کے نہیں آتا کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے لیکن پوچھا جاتا ہے کہ ایسے اسباب

دُنیا کی قوموں میں خواہ کتنا ہی بُعد اور مابہ الامتیاز ہو اور خواہ کتنے ہی اختلافات اور تضاد پائے جائیں۔ یہ کہنا ہی پڑیگا کہ اُن سب کا شروع یا منبع[1] ایک ہی یا کسی وقت میں ایک ہی تھا گو بعض محققین نے قوموں کی تحقیقات کرتے یہ بحث بھی کی ہی کہ بعض قومیں بعض قوموں میں سے کوئی بھی قریبی نسبت نہیں رکھتی ہیں۔ مگر اخیر پر ایسے محققین کی آرا کا میلان بھی ادھر ہی ہُوا ہی کہ اُن سب کا مخرج یا ابتدا ایک ہی ہونا[2] چاہیئے۔

جو قومیں دوسری قوموں سے بعید فاصلے پر نظر آتی ہیں اُن میں بھی باوجود اس بعد اختلاف۔ یا تباین عظیم کے چند ایسی نسبتیں پائی جاتی ہیں جو اِس بات کا استقرائی ثبوت ہیں کہ ان سب کا ابتدائی سلسلہ ایک ہی تھا۔

یہ ایک دلچسپ بحث ہی کہ اِس قدر اختلاف قوموں میں کیوں ہو گیا اور اُن میں ایسا بُعدِ عظیم اور تبائن کیوں پایا جاتا ہی جب یہ فرض کر لیا گیا ہی کہ شروع ان سب کا ایک ہی شعبہ مرکز سے ہوا ہی تو پھر اِن مابہ الامتیازات کی اصل وجہ کیا ہی۔ گو ہم یہ بحث نہیں کرنا چاہتے کہ ان اختلافات اور اس تبائن کی وجوہ کیا کیا ہیں۔ لیکن یہ کہنے کے بغیر نہیں رہ سکتے کہ موجودہ تبائن کا بہت سا حصہ فروعات میں ہی۔ اُصول[3] میں کوئی اختلاف نہیں ہی اور یہ فروعی اختلاف بوجہ اختلافِ آب و ہوا اور مساکن یا طرزِ معاشرت کے ہوا ہی۔ اختلافِ آب و ہوا کا یہ لازمی نتیجہ تھا کہ فروعی امور میں ایسے اختلافات ناشی ہوں۔ اختلافِ آب و ہوا سے صرف اجسام

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۵۴۔ کا جامع اور محرک کون ہی اگر خدا ان کا محرک اور جامع ہے۔ (ضرور وہی ہے) تو کہا جاوے گا کہ یہ سب کچھ اوسیکے ارادے کی شان اور اوسیکی جباری کا نمونہ تھا جس سے انسان اخیر تک لا علم رہا پس یہی تقدیری واقعہ یا ازلی حادثہ ہے۔ فتل بر۔ ۱۲

[1] انسان کا شروع چاہی حضرت آدم علیہ السلام سے مانا جاوے اور چاہی برہما سے۔ چاہیے پہلی تحقیقات کے مطابق ڈارون کی تھیوری ہی مسلم اور مقدم رکھی جاوے۔ ضرور ہی کہ اس سلسلے کا شروع ایک ہی ہو۔ ۱۲

[2] و [3] اصولی خصوصیتوں سے وہ خصوصیتیں مراد ہیں جو سب قوموں اور سب قبائل کو شامل ہیں اور جن کے بغیر کوئی قوم موجود نہیں ہی اور نہ ہی موجود رہ سکتی ہی اگر کسی قوم کو اُن سے فرضاً بھی معرا تسلیم کر لیا جاوے تو گویا اُسے دائرہ انسانیت سے گرا دینا ہی ۱۲

بھی متاثر نہیں ہوتی۔ اسکا ہماری اثر اخلاقی اور سوشیل اعتبارات سے طبائع اور دماغ پر بھی پڑتا ہی۔ جب ہم ایک گندی یا غلیظ ہوا سے ایک عمدہ اور صاف ہوا میں جاتے ہیں تو طبیعت کی اُمنگ اور جوش کسی اور ہی پیمانے پر ہوتا ہے۔ دماغ میں ایک قسم کی بشاشت اور طبیعت میں سرور پایا جاتا ہی۔ دل میں ایک فرحت اور ایک تازگی پیدا ہوتی جاتی ہی۔ رنگت اور ظاہری حالت میں ہی نمایاں فرق نہیں ہوتا بلکہ خیالات اور قیاس میں بھی ایک جودت اور فراست محسوس ہونے لگتی ہے[۱]۔

گرم ملکوں کے رہنے والے کچھ اور ہی طبیعت رکھتے ہیں اُن کی دماغی طاقتوں اور ذہنی فراستوں کا مقیاس کچھ اور ہی ہوتا ہی۔ خلاف اسکے جو قومیں سرد ملکوں یا سرد آب ہوا میں بود و باش رکھتی ہیں اُن کی طبیعت اور اُن کے دماغ کی کچھ اور ہی کیفیت ہوگی جس طرح آب وہوا اور زمین کے اختلاف سے نباتات[۲] میں باعتبار رنگت۔ ذائقہ۔ خاصیت کے ایک نمایاں اور قابلِ لحاظ فرق ہوتا ہے اِسی طرح انسانی طبائع میں ہی مقابلتاً تباین موجود ہے۔

حتےٰ کہ دماغ میں ہی اور جنکی طبیعتیں زیادہ تر صحیح الحالت ہیں ان کے خیالات اور قیاسات بہ نسبت اُن لوگوں کے زیادہ تر مجلّی اور صاف ہوتے ہیں جو کثیف الکیفیت ہیں۔

آب وہوا کے علاوہ ضروریات نے بھی قوموں میں تفریق کی ہی۔ ضروریات کی وسعت اور اختلاف کا بہت سا حصّہ آب وہوا پر موقوف ہی۔ جو قومیں یا جو قبائل سرد آب وہوا میں رہتی ہیں اُن کی ضرورتیں ان قوموں سے مغائر ہیں جو گرم ملکوں میں بود و باش رکھتی ہیں۔ جو قومیں

---

[۱] بعض حکیموں کا یہ خیال ہی کہ آب وہوا کی عمدگی ہی اچھے خیالات کی موجد یا باعث ہی۔ عمدہ آب وہوا سے دماغ تر و تازہ ہو کر اُن علمی مراتب تک پہنچتے ہیں جو انسانی ترقی کے انحصار خیال کئے جا سکتے ہیں ۱۲

[۲] علمِ نباتات کے محققین نے یہ رائے ظاہر کی ہی کہ ایک ہی جنس کی نباتات میں باعتبار آب وہوا کے بین تباین ہوتا ہے۔ حالانکہ اُن کا شروع ایک ہی وقت کے متعلق ہے صرف آب وہوا کے اختلاف سے موجودہ فرق پڑ گیا ہی۔ چار اور آلو اپنی اپنی جنس میں ایک ہی ہیں۔ لیکن امریکہ کے آلو۔ اور ہندوستان کے آلو میں فرق ہے ۱۲

میدانی خطوں میں رہتی ہیں۔ ان کی ضرورتیں پہاڑی قوموں سے مختلف فیہ ہیں[1]۔

جیسے جیسے قومیں ضرورت کی وجہ سے نقل مکان کرکے اِدھر اُدھر پھرتی پھراتی ہیں ایسی ہی وقتاً فوقتاً ان کے فروعی اجتہاد میں بھی تبدیلی آتی رہی۔ یہانتک کہ تبدیلیوں سے ایک قوم بمقابلہ دوسری قوم کے چند خصوصیات کی وجہ سے تمیز کی گئی پہلے پہل شخصیت کی بنیاد رکھی گئی۔ ازاں بعد خاندان بنتے گئے اور خاندانوں سے قومیں بننی شروع ہوگئیں اور قوموں کی تفریق سے مستقل طور پر مقام وار تمیز قائم ہوگئی۔

جب یہاں تک تفریق ہوگئی تو اُن کے تفاوت یا تجدید کیواسطے بمصداق وَجَعَلْنَاکُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوْا اُن کے درمیان باعتبار عادات اور شعائر کے ایک حدِ فاصل قائم ہوتی گئی۔ یہ وہی حدِ فاصل ہے جو ایک قوم کو دوسری قوم سے خصوصیت اور تمیز دیتی ہے۔ اور جس سے ہر فرد کے دل میں یہ خیال متمکن ہے کہ میں فلاں قوم میں سے ہوں اور فلاں قوم میں سے مجھے فلاں قوم میں شامل ہونیکا حق جدّی حاصل ہے اور فلاں کو فلاں میں اُن قومی خصوصیتوں میں یہانتک استحکام ہوتا گیا کہ اُن کے خلاف چلنا اُس قوم میں سے نکلنے کے برابر ہوگیا انہیں لوگوں یا انہیں افراد کو اس قوم میں سے ہونیکا شرف بخشا گیا۔ جن میں وہ خصوصیتیں پائی جاتی رہیں جو اُن سے معرا تھے وہ دوسری قوم میں

[1] بعض محققین نے یہانتک وسعت دی ہے کہ انکے نزدیک بالوں کا اختلاف بھی آب و ہوا ہی کے اختلاف کی وجہ سے ہے۔ اسی طرح ان کے خیال میں لباسوں کا مختلف ہونا بھی آب و ہوا اور ضروریات کے تباین کا ہی نتیجہ ہے۔ لباس کے اختراع میں بیشک ہر قوم کے مذاق کو بھی دخل ہے۔ لیکن ضرورت نے بھی اس میں بہت کچھ حصہ لیا یا دخل دیا ہے۔ جسطرح قوموں میں ایک نسبت ابتدائی پائی جاتی ہے اسی طرح لباس میں بھی ایک ابتدائی نسبت موجود ہے۔ انسان کا پہلا لباس برہنگی ہے اُس سے اتر کر ستر کا سوال پیدا ہوا۔ ستر کے خیال سے انسان نے پہلے پہل ہاتھوں سے کام لیا پھر پتوں سے۔ پھر رفتہ رفتہ لباس کی تراش خراش کی گئی۔ اگر دنیا کی سب قوموں کے لباس جمع کرکے دیکھے جاویں تو بادنیٰ غور یہ نتیجہ نکل سکتا ہے کہ قوموں کے شروع کیطرح لباس کی بنیاد بھی ایک ہی سلسلے سے پڑی ہے۔ ہر قوم کا موجودہ لباس یہ تنبیہ یا یہ شہادت دیتا ہے کہ میں کسی اور قوم کے لباس سے نکلا ہوں۔ برہنگی اور معمولی ستر کے مقابلے میں شاید سب سے اوّل لنگوٹی کو شرفِ لباس ملا۔ رفتہ رفتہ لنگوٹی اصلاح پاتی پاتی چھوٹے اور بڑے تہبند کی صورت میں آگئی۔ پھر چادر کا فیشن چلا اور چادر سے دھوتی بنگئی اور دھوتی سے پاجامہ

شمار ہونے لگے۔ اور انہیں شعائر اور خصوصیتوں کو ان قوموں کا شعائر سمجھا گیا۔

جس طرح ایک علم یا ایک فن دوسرے علم یا دوسرے فن کی بنیاد ہے اور ایک شاخ دوسری شاخ کی ابجد۔ اسی طرح ایک قوم دوسری کی شعبہ یا شاخ ہے جس طرح باوجود اس ترتب اور اس نسبت کے علوم اور فنون کے آثار اور مختصات جداگانہ ہیں اور اسی حالت میں ایک علم یا ایک فن اپنی حد میں قائم اور محدود رہ سکتا ہی کہ اُس کے مختصات اور آثار سے اُسے تمیز دی جاوے۔ اسی طرح کوئی قوم اُس وقت تک قوم کہلانے کا حق نہیں رکھتی جب تک اُس میں اُس شاخ کی خصوصیتیں اور قومیت نہ پائی جائے۔ گو منطق اور فلسفے میں گو نسبت ہے لیکن جب تک منطق باعتبار اصول منطق تمیز نہ دیا جاوے منطق نہیں ہی جو اصولِ موضوعہ منطق اور فلسفے کے مابین علمی تفریق کرتے ہیں۔ اُنکا وجود بہرحال ضروری اور لابدی ہی

اِس بحث سے یہ نتیجہ نکلا کہ۔

(الف) - اس وقت تک کوئی قوم قوم کہلانے کا استحقاق نہیں رکھتی ہی جب تک اُس میں قومیت کی خصوصیتیں نہ پائی جاویں۔

(ب) جس قوم میں قومی خصوصیتیں نہ پائی جاویں وہ قوم نہیں ہے۔ بلکہ ایک مجموعہ افراد ہے جس طرح دنیا میں اور افراد پائے جاتے ہیں۔

(ج) ایک قوم سے چند افرادِ انسانی کا مجموعہ مراد ہی۔ جب اُس مجموعے میں قومیت کی خصوصیتیں پائی جاویں جس سے اُنکو تمیز دیا جاسکے تو کہا جاویگا کہ اُن افراد میں قومیت[1] موجود ہی۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۵۷ - کا وجود نکلا اور پاجامہ ہی کسی نہ کسی وقت پتلون بنگئی۔ اِسیطرح ٹوپی اور پگڑی یا عمامہ کی ہستی ظہور میں آئی۔ اور اسیطرح واسکٹ یا صدری سے کُرتوں اور قمیصوں کی نوبت آگئی اور دن بدن ان میں بھی طرح طرح کی اختراعیں اور ایجادیں ہوتی گئیں۔ انسان پہلے ننگے پاؤں پھرتی تھی۔ ضرورت نے سمجھا دیا کہ پاؤں کے نیچے بھی کچھ رکھنا چاہئے غالباً پہلے پہل چپلی کی صورت میں کوئی جوتا اختراع کیا گیا ہوگا اس سے ہوتی ہوتی مختلف اقسام کے جوتے اور بوٹ شوز بنتے گئے۔ لباس کا شروع شروع میں ایک شکل یا ایک ہیئت اور وضع سے ترقی پاتے جانا اس امر کی دلیل ہی کہ ان سب قوموں کا شروع بھی ایک ہی تھا۔ اگر ایک شروع نہ مانا جاوے تو ساری دنیا کی لباس میں یگانگت اور اتحادی نسبت کا موجود ہونا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ یہ اتحادی نسبت صریحاً اس امر کا ثبوت ہی کہ ان سب کا شروع ایک تھا۔

[1] ہر انسان عرفاً انسان ہی لیکن ہر انسان شجیع اور فصیح نہیں ہو سکتا۔ شجاعت اور فصاحت دو جداگانہ خاصے ہیں

قوم ایک ڈھانچ یا ایک جسم ہی اور قومیت ایک رُوح یا جان کوئی ڈھانچ یا کوئی جسم رُوح اور جان کے بغیر زندہ نہیں کہا جا سکتا۔ اسی طرح کوئی قوم بغیر جوش قومیّت کے زندہ قوم نہیں کہی جا سکتی۔ جو خصوصیتیں ایک قوم سے دُوسری قوم کو تمیز دیتی ہیں وہ دو حال سے خالی نہیں ہیں۔

(۱) یا تو وُہ ایسی خصوصیتیں ہیں جن سے ایک قوم دوسری قوم کے مقابلے میں محض بلحاظ عوارض تمیز دی جاتی ہے۔

(۲) یا ایسی خصوصیتیں ہیں جن سے ایک قوم دوسری قوم کے مقابلے میں باعتبار ملزومات تمیز دی گئی ہے۔

عارضی خصوصیّتوں کے اندر ضرورتاً تبدیلی ہوتی رہتی ہی۔ اور ایسی عارضی تبدیلی سے صلیّت یا حقیقت الامر میں کوئی فرق یا کوئی انقلاب نہیں آتا ہے۔ لیکن ملزومات کی تبدیلی سے اس خاصے میں ضعف یا تبدیلی آنے کا اندیشہ ہے۔ جسے دُوسرے الفاظ میں۔ قومیّت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

جب یہ کہا جاتا ہی کہ فلاں قوم پر ادبار پڑ گیا یا فلاں قوم بگڑ گئی۔ تو اُس کا ہمیشہ یہ مفہوم نہیں ہوتا کہ وہ قوم دنیا کے طبقے سے ہی اُٹھ گئی ہی۔ یا اُس کا کوئی فرد بھی باقی نہیں رہا ہے بلکہ یہ مطلب ہوتا ہے کہ بدقسمتی سے اُس قوم کے اندر مادہ قومیّت وہ نہیں رہا ہے۔ یعنی وُہ جوش قومیّت نہیں رہا ہے جس سے قومیّت کی بنیاد پڑتی ہی اور جس سے ایک قوم بمقابلہ دُوسری قوم کے تمیز دی جاتی ہی۔ قومیں کب بگڑتی ہیں اور اُن کے عروج میں کب فرق آتا ہی جب اُن میں مادہ یا جوش قومیّت نہیں رہتا ہی یا اُس میں ضُعف آجاتا ہے۔

یہ کہنا کہ جو قوم بگڑتی ہی وُہ کبھی نہیں بنتی۔ تاریخ کے خلاف جانا ہی اور نیز قدرتی قوانین سے اِنحراف کرنا تاریخیں شاہد ہیں اور قانون قدرت گواہ۔ قومیں بنتی بھی ہیں۔ اور بگڑتی بھی ہیں اور بگڑنے کے بعد بن بھی جاتی ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۵۸۔ یہ خاصے کچھ تو طبعی ہوتے ہیں اور کچھ انہیں ترقی بھی دیجاتی ہے۔ اسی طرح ہر شخص ایک قوم میں داخل ہی لیکن جب تک اس میں جوشِ قومیّت نہ ہوگا۔ تب تک اس کی نسبت یہ نہیں کہا جاویگا کہ اسمیں مادۂ قومیت یا جوشِ قومیّت بھی موجود ہے اور اُسے اُس سے بھی کوئی نسبت نہیں ہے ۱۲

تنزّل اقوام کے بواعث مختلف ہوتے ہیں محققوں نے قوموں کے اسباب تنزّل پر دلچسپ بحثیں کی ہیں۔ ان سب کا خلاصہ یہ ہی کہ جو قوم قومیّت چھوڑ دیتی ہی یا اس سے دُور جا پڑتی ہے وُہ مُردہ ہو جاتی ہی اُس میں سے وہ جوش نکل جاتا ہی جسے دُوسرے الفاظ میں قومی غیرت کہا جاتا ہے۔ غیرت سے وُہ طریقہ یا وہ طریق عمل مراد ہی جس سے ایک خصوصیّت[۱] کے قائم رکھنے کی کوشش کی جاتی ہی جو ایک طاقت یا ایک شاخ کو دُوسری طاقت یا شاخ سے تمیز دیتی ہی۔ جو قوم متنزّل ہی اُس پر لازم ہی کہ دُوسری ترقی یافتہ قوم کے نقشِ قدم پر چلکر ضروریاتِ زمانہ کے مطابق ترقی کرے اور وُہ وسائل اور ذرائع فراخ دلی سے اختیار کیے جاویں جو موجباتِ ترقّی ہیں۔ لیکن اُس کے ساتھ قومیّت یا جوشِ قومیّت اور خصائلِ قومیّت سے دست بردار ہوتے جانا ایک ایسے گڑھے میں اپنے تئیں گرانا ہے جو اپنی عمیق دائرہ میں پہلے ہی صد ہا قومیں ڈبو چکا ہے۔

جب کبھی زمانہ اصلاح کا جوش پھیلاتا ہی تو ہر کہ ومہ کی طبیعت میں ریفارمیشن کی اُمنگیں پیدا ہوتی ہیں اور ہر شخص اپنی بساط کے موافق اس میں حصّہ لیتا ہی تعلیم یافتوں اور سمجھ داروں میں ہی یہ امنگ یا یہ جوش نہیں ہوتا۔ جاہلوں اور نا تعلیم یافتوں میں بھی اس کا اثر پایا جاتا ہے۔ فرق صرف یہ ہوتا ہے کہ نئے لوگ نئی تجویزات کے مطابق کام کرتے ہیں اور پُرانے دیرینہ اصُولوں پر جو لوگ دیرینہ اصُولوں کے معاون یا دلدادہ ہیں دراصل وہ بھی اپنی رائے کے مطابق ایک اصلاح کرتے ہیں۔ ان دونوں حالتوں میں وہی غلطی اور وُہی لغزش زیادہ تر گرفت کے قابل ہی جسے قومیّت کی غلطی یا اس کا بُرا استعمال کہا جاتا ہے۔

---

[۱] بعض قوموں نے بجای جوشِ قومیّت کے قوم کو ذات کے مفہوم میں منتقل کر کے قومی تفریق سے اور بھی نقصان اُٹھایا ہی قومی تمیز باعتبار قومیّت کے مقابلتاً لازمی ہی لیکن قومی تمیز ذات کے معنوں میں سخت نقصان رساں ہی۔ بیشک ایک فرد قوم یا ایک خاندان اور ایک قبیلہ قوم باعتبار شرفِ ذاتی یا علو عمل کے ممتاز سمجھا جا سکتا ہی۔ لیکن اُسے یہ اصُول نہیں قرار دیا جا سکتا من حیث الافراد یہ کہنا کہ شرف و افضلیت اینجا است بعض حالات میں درست ہی بمعنی عام درست نہیں ہی۔ من حیث المجموع قومیّت کا ترک کر دینا اور جوشِ قومیّت سے انحراف کرنا اپنی ہاتھوں اپنی قوم اور اپنی اغراض قومی کو برباد کر دینا ہی۔ افتخار ذاتی اور شے ہے اور افتخار قومیّت شے دیگر ۱۲

طبیعتیں کبھی کبھی اصلاح کے جوش میں اُن راہوں سے نکل جاتی ہیں۔ جن میں قومیت یا جوشِ قومیت کے آثار قریباً معدوم دکھائی دیتے ہیں۔ گو ایسی طبیعتیں اور ایسے لوگ بعض ترقیات کے مالک ہو جاتے ہوں۔ لیکن چونکہ ان میں قومی جوش یا قومی خصوصیت مفقود ہوتی ہے۔ اور محض ایک نمائشی سماں ہوتا ہی۔ اِس لیئے اُنکا وہ جزوی عروج یا ترقی بجائے سود مند ہونے کے مضر پڑتا ہی۔ کوئی قوم دُوسری ترقی یافتہ قوم میں مِل جانے سے یا اُن کے آثار اور خصوصیتوں کے قبول کرنے سے قوم نہیں بن سکتی۔ یا اپنی قومیت عزت کے ساتھ قائم نہیں رکھ سکتی۔ جب تک کہ اس میں اپنی قومیت کی خصوصیتیں اور آثار نہ پائے جائیں[ا]۔

یوروپ کی قومیں اس زمانہ میں بیشک عرشِ ترقی پر فائز ہیں لیکن دوسری قومیں اُن کی قومیت اور خصوصیاتِ قومیت میں محو اور متمزج ہو کر ایک قوم نہیں کہلا سکتی ہیں۔ ترقی یافتہ قوموں کے خیالات اور فضائل کا مکتسب ہونا اچھی عادت اور اچھا طریقہ ہے۔ لیکن اپنی قومیت یا جوشِ قومیت سے معرا اور خالی ہو جانا اپنی قوم کا خون[ب] کر دینا ہے۔ پہلی قومیت صرف دو جہت سے ٹوٹ جاتی ہے۔

(الف) بذریعۂ انتقالِ خون۔

(ب) بذریعۂ تبدیلِ مذہب۔

دوسری قوم میں جا کر یا شامل ہو کر شادی۔ نکاح رشتہ داری پیدا کر کے اُن میں ہمیشہ کے واسطے مل جانا کسی نہ کسی وقت پہلی قومیت کو توڑ دیتا ہے۔ مگر یہ حالت بھی افراد کی خاص ہے۔ نہ کہ مجموعۂ افراد سے اور اس حالت میں بھی مدتوں تک پہلا داغ نہیں مٹتا جب کبھی تحقیق ہوتی ہی پہلی قومیت جھلک دے ہی جاتی ہے۔

[ا] ہم ان خصوصیتوں اور آثار کا کسی دوسرے موقعہ پر ذکر کرینگے۔ جنہیں کسی ایک قوم کے مقابلے میں قومی آثار یا قومی خصوصیتیں کہا جا سکتا ہے ۱۲

[ب] جو لوگ یہ کوشش کرتے ہیں کہ دُوسری قومیت میں ملکر اپنی قوم یا اپنی شاخ کو ترقی دیں وہ کبھی کامیاب نہیں ہو سکتے کیونکہ ہر ترقی یافتہ قوم متنزل افراد کے ملنے سے اپنی قومیت سے باہر نہیں رہ سکتی۔ اُس میں یہ طاقت تو ہی کہ ایسے چند افراد کو اپنے آپ میں شامل کر لے۔ لیکن یہ ہونا مشکل ہی کہ ان افراد کی خاطر وہ دوسری قوم کی قومیت ہو جاوے ۱۲۔

تبدیلِ مذہب سے بھی پہلی قومیت ٹوٹ جاتی ہی۔ مذہب بھی ایک ایسی طاقت ہی جو خاصہ قومیت پر بالخصوص غالب آتی ہے اور اُس کے کل اجزا میں حلول کر کے اُسے اپنے رنگ پر لے آتی ہی۔ قومیں قوموں سے صدیوں لڑتی بھڑتی رہیں لیکن جب ایک قوم یا دوسری قوم کا مذہب قبول کر لیا تو اُن میں سے ایک قوم کی قومیت زایل[1] ہو گئی۔ یا نسبتاً ایک نئی قوم بن گئی۔

جن قوموں نے تنزل میں ہو کر ترقی پائی اور عروج حاصل کیا ہی اور جنہیں ریفارمیشن کی ضرورت پیش آتی ہی اُن کا ہمیشہ یہ اصول رہا ہی کہ باوجود سب قسم کی فتوحات اور اکتساب کے اپنی قومی خصوصیتوں اور قومیت کو نہ چھوڑا جاوے۔ یہی اصول اور یہی معاہدہ تھا۔ جوان قوموں کی مستقل حرمت اور عزت کا باعث ہوا ہے۔ ہر طاقت یا ہر وجود میں ایک ایسی خواہش موجود ہی جسے آن کہا جاتا ہے اُس آن سے ہی اُس طاقت یا وجود کی وقعت اور حرمت ہوتی ہے۔ قومی خصوصیتوں اور قومیت کو قائم رکھنا دراصل اس آن کو قائم کرنا ہے جو ریفارمر یا جو مصلح یا مجدد احتیاجاتِ قومیت سے گریز کرتا اور اس سے متعرض ہی وُہ اپنے تئیں کیا دیگر افراد کو بھی ایک تہلکہ میں ڈالتا ہے۔

اگر یہ خواہش اور یہ آرزو ہی کہ ایک قوم کو دوسری قوم کے مقابلے میں عزت دی جاوے تو قومیت سے انحراف یا اغراض ایک گناہ کبیرہ[2] سمجھا جاوے۔

---

[1] باوجود اس کے کہ مذہبی طاقت بسا اوقات قومیت یا جوشِ قومیت پر غالب آتی ہی پھر بھی تاریخی واقعات شاہد ہیں کہ قومیت کا رنگ بعض اوقات دور ہونے میں نہیں آیا۔ ساری یورپین قومیں ایک ہی مذہب رکھتی ہیں مگر پھر بھی انہیں قومیت کے جوہر جداگانہ چمک دمک مارتے ہیں یوریشین مذہب کے اعتبار سے اور مسیحی دین کی جہت سے جدید عہد نامے کے مصدق اور نام لیوا ہیں اور دیگر یورپین عیسائیوں کے ہم نوا لیکن دیکھو تو ان میں بھی تفریق قومیت کا جلوہ یا سماں کسی نہ کسی رنگ میں موجود ہی پھر کس طرح کہا جا سکتا ہی کہ دوسری غیر مذہب قومیں ان اقوام کی قومیت کی وارث بن جاوینگی۔ یہ نظیریں اس امر کا بدیہی ثبوت ہیں کہ قومیت بہت مشکل سے دور ہوتی ہی ہاں جب فضائل قومی کو ترک کیا جاوے تو فرق ضرور آ جاتا ہے ۱۲

[2] دنیا میں ہر شے کی طاقت اور حرمت ایک نسبت رکھتی ہے یہ نسبت کا توڑنا اور اس سے اعراض خود اپنے تئیں ذلیل کرنا اور توڑنا ہے۔ جب تک ایسی نسبت قائم نہ رہے نہیں کہا جا سکتا کہ ایسی قوم بہ حیثیت قومیت کے ایک قوم ہی

اس بات کا فیصلہ کہ کسی قوم کی قومی خصوصیتیں کیا ہیں اور قومیت کیا یا کیا ہونی چاہیے مخفی اور مستتر نہیں - جن خصائل اور جن خصوصیتوں اور شعائر کی وجہ سے ترقی کے گذشتہ زمانوں میں کوئی قوم شناخت کی جاتی اور عزت دیجاتی رہی ہی - وہی شعائر اب ہی اس کی خصوصیات میں داخل ہیں اور قومیت کے اجزائے لازمیہ - یہی ایک اصول ہی جو جوش قومیت کے قائم رکھنے کے لئے سدِ سکندری کا کام دیتا ہی - کوئی قوم اُس وقت تک حقیقی صلاح اور فلاح کی مالک نہیں ہوسکتی - جب تک اس میں جوش قومیت نہ ہو جوش قومیت اُس وقت تک نہیں پیدا ہوسکتا جب تک قومی خصوصیتیں زندہ اور موجودہ نہ ہوں - خصوصیات قومی کیا ہیں - ایک قومی جھنڈا یا قومی نشان - جس کا کوئی نشان اور کوئی تمیزی خصوصیت نہیں ہی وہ قوم مردہ ہی - ہر مقام ہر زمانے میں اپنے ہی نشان سے شناخت کی اور عزت دیجاتی ہی اور شناخت کی جانی چاہیئے - چاہے کوئی کتنی ہی ترقی کرلے اور کیسے ہی عروج پر پہنچ جاوے جب تک وہ اپنے نشان کے نیچے نہیں آئیگا اُسے اُس قوم میں سی نہیں کہا جاویگا صرف تعلیم یافتہ - مہذب امیر بادشاہ خودمختار ہوجانا خوشی کا موجب نہیں - خوشی کا موجب اور عزت کا باعث کیا ہے -

قومیت کا حامی ہونا قومیت کو قائم رکھنا قومیت کو نباہنا -

جس قوم یا جس قوم کے افراد میں یہ خصوصیات نہیں ہیں وہ ایک قوم کے برائے نام افراد ہیں - اُن میں قومیت اور قومیت کا جوش نہیں ہے - لوگ شخصیت کے قائم اور باقی رکھنے یا نباہنے میں کوشاں رہتے ہیں - لیکن جب قومیت کے مرحلے پر پہنچتے ہیں تو انہیں یہ قاعدہ یاد نہیں رہتا جس طرح شخصیت بغیر خصوصیات شخصیت کے قائم نہیں رہ سکتی - اِسی طرح قومیت کا بھی بغیر خصوصیات قومیت کے باقی یا قائم رہنا مشکل ہے - ـــــہ

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۶۲ - جن قوموں میں قومیت ایک فرض عین سمجھی جاتی ہی اور جو اپنی قومیت کے دلدادہ یا فدائی ہیں ان کی نگاہوں میں بھی ایسے قوم فروش یا قومیت شکن لوگ عزت اور وقعت کی نگاہوں سی نہیں دیکھے جاسکتے گو کہ وہ زبانِ حال سے اس کی نسبت ایسے لوگوں سے کچھ قیل وقال نہ کریں ۱۲

منہ زنہار اے غافل زحدِ خود قدم بیروں
کہ ریزد خونِ خود صیدے کہ آید از حرم بیروں

کہاوت

جس طرح کسی ملک کی پرانی عمارتوں۔ کھنڈرات۔ سے اُس ملک کے تاریخی حالات پر روشنی پڑتی ہے اسی طرح ایک ملک یا ایک قوم کے قصے کہانیوں۔ نظم ونثر اور ضرب الامثال یا کہاوتوں سے سوشل اور اخلاقی حالتوں یا کیفیات کا علم حاصل ہوتا ہے۔

جیسے ماہران آثار صنادید پرانی تصویروں۔ اصنام۔ نقشوں سے گذشتہ قوموں کے معادی اور معاشرتی امور کا استدلال کرتے ہیں ایسے ہی قصص۔ ملفوظات سے ایک ملک یا ایک قوم کے خیالات کا موازنہ ہو سکتا ہے کوئی قوم اور کسی قوم کی زبان خیالات کے تموج اور ذخیرۂ ملفوظات سے خالی نہیں ہے +

جو قومیں علمی ذخایر کے اعتبار سے سربرآوردہ اور شائستہ ہیں جنکی قومی زبانیں قواعد وضوابط مرتبہ کی وجہ سے شستہ اور فصیح و بلیغ شمار ہوتی ہیں اُن میں ہر ایک قسم کے ملفوظات کو ایک ترتیب سے دکھایا گیا ہے اور اُن کو ہر ایک فن کے متعلقات کے لحاظ سے ایک علمی سرمایہ سمجھا جاتا ہے لیکن جن ملکوں یا جن قوموں کی زبانیں ابھی ژولیدہ اور پریشان حالت میں ہیں اُن کی وہ باتیں یا وہ ملفوظات جنہیں علمی سرمایہ ہونے کا حق حاصل ہے اور جو سوشل اور اخلاقی ضرورتوں کا جزو اعظم شمار ہو سکتی ہیں اُسی طرح کس مپرسی کی حالت میں ہیں کہ جیسے اُن کی زبان ایک شائستہ گھر میں اگرچند معمولی چیزیں بھی شائستگی سے رکھی ہوں تو بھلی

معلوم ہوتی ہیں لیکن ایک ناشائستہ گھر میں چند اچھی اور قیمتی چیزوں کا بے ترتیبی سے پایا جانا نظروں میں خوبی پیدا نہیں کر سکتا +

جب کسی زبان میں علمی مضامین کا ذخیرہ جمع ہونا شروع ہوتا ہے تو اُس وقت اگرچہ دیگر زبانوں سے بھی بہت مدد لی جاتی ہے لیکن اپنے ذخیروں میں سے بھی بہت کچھ لینا پڑتا ہے تا وقتیکہ قوم کو اپنی قومی زبان کے شائستہ اور وسیع بنانے کی فکر نہ ہو اُس وقت تک اُن علمی مضامین اور ملفوظات پر عبور نہیں ہوتا +

جیسے ہر ایک ملک اور ہر ایک قوم کی تاریخی حالت جداگانہ ہے ایسے ہی ہر ایک قوم کے سوشل یا اخلاقی مضامین کا طرز استدلال یا طرزِ بیان جداگانہ ہے +

کسی زبان میں علمی یا اخلاقی مضامین کا ذخیرہ صرف فلاسفروں یا عالموں کی کوششوں اور محنتوں کا ہی نتیجہ نہیں ہوتا یا یوں کہو کہ تمام علمی یا اخلاقی اور معاشرتی مضامین محض فلاسفروں اور حکیموں کی ہی جدّت طبع کا اثر نہیں ہیں ان میں بہت کچھ اون طبائع کی کمائی اور اُن اذہان کا اندوختہ بھی ہے کہ جنہیں دنیا جاہل اور وحشی کہتی ہے +

صرف فرق اتنا ہے کہ اہل علم جاہلوں کے تجربوں - خیالات کو ایک ضابطہ اور ایک ترتیب کی صورت میں لا کر پیش کر دیتے ہیں اور جاہل ایسا نہیں کر سکتے - ایک جاہل جو علم عروض و قوافی سے ناواقف ہے شاعر ہو سکتا ہے - یعنی اپنے خیالات کو شاعر کی حیثیت سے ایک بدصورت حالت میں پیش کر سکتا ہے گو اس میں بندش کی خوبی - تلازمات کی پابندی اور سلاستِ بیان نہ ہو گی مگر خیال کا اظہار ضرور ہو جاوے گا +

ایک منطقی ایک واقعہ کو بہ شروط کلیہ و جزویہ و قضایا کے موجہ بیان کرتا ہے اور اُس کو ایک علمی طریقہ سمجھا جاتا ہے لیکن اُسی واقعہ کو جب ایک جاہل بلا شروط منطقیہ بیان کرتا ہے - تو اُس کو علمی دائرہ سے خارج رکھتے ہیں - ثابت ہوا کہ علمی

مضامین کا جزو اعظم ایک ترتیب اور انضباط دلائل ہے +

خیالات کا اظہار۔ نقوش۔ اشارات۔ تصاویر۔ حروف۔ الفاظ۔ نثر۔ نظم۔ شعر۔ راگ۔ گیت۔ دوہرا۔ کبت۔ ضرب المثل۔ اور کہاوت کے ذریعہ سے کیا جاتا ہے۔ ان طریقوں میں سے بعض طریقے علمی دائروں میں منتقل ہو گئے ہیں اور بعض غیر علمی شمار کئے جاتے ہیں۔

جن طریقوں کو علمی دائروں سے خارج سمجھا جاتا ہے وُہ بھی دراصل علمی ہیں کیونکہ ان کی بُنیاد بھی علمی طریقوں پر ہی رکھی گئی ہے اور ان میں بھی وُہی خاصہ اور وُہی اثر پایا جاتا ہے کہ جو دیگر علمی طریقوں میں ہے۔

جس طرح نثر کے مقابلہ میں نظم کی ضرورت ہوئی اسی طرح کہاوت کا وجود بھی ضرورتاً وجود میں لایا گیا ہے۔ جب نوع انسان نے اپنے اِردگرد اور پس وپیش بہت سے واقعات کے وقوع اور معاملات کے ظہورِ نتائج کو دیکھا تو اُسوقت خلاصتاً جن جن اُمور کو ایک خاص ترتیب میں بیان کیا گیا اس نظر سے کہ لوگ اُن پر غور اور توجہ کریں اُن کا نام **کہاوت** رکھا گیا ایک شخص نے خود اپنی ذات کے مقابلہ میں ایک بات کا تجربہ یا آزمائش کی یا کسی اور کی بابت سُنا یا دیکھا اور اُسکو کسی دُوسرے وقت میں نظیراً سُنایا یا پیش کر دیا تو وہ ایک ضرب المثل یا کہاوت ہے۔ **کہاوت** کا فلسفہ یہ ہے کہ لوگ ایک مجرّب یا آزمودہ واقعہ اور ایک معقول نظیر کے ذریعہ سے تادیب یا تنبیہہ یا ایک علم مزید اور وقوف لازمی حاصل کریں اور اُن کے واسطے مہمّاتِ معاشرتی میں ایک ذریعۂ بصیرت ہو۔

علمی مباحثات میں جن اُمور کو بقید کَمَا قَالَ فُلَانٌ یا بِقَوْلِ فُلَانٍ بیان کیا جاتا ہے اور اُن اقوال کو سنداً پیش کرتے ہیں وہ بھی ایک قسم کی کہاوتیں ہی ہوتی ہیں۔ صرف فرق یہ ہے کہ اُنکو علمی دائروں میں معرضِ بیان میں لاتے ہیں اور ضرب الامثال عام طور پر صداقت کے پیرائہ میں بیان اور قبول کی جاتی ہیں۔

ہمارے ہاتھ میں کوئی ایسی تاریخ نہیں جس سے ہم یہ بیان کر سکیں کہ فلاں

زمانہ میں کہاوت کی بنیاد رکھی گئی یا فلاں شخص اسکا موجد تھا۔ اس حالت میں ہمیں یہی کہنا پڑیگا کہ انسان کی پیدائش کے ساتھ ہی اس کی پیدائش بھی ہے یا یوں کہو کہ جب سے انسان کی گردن پر معاشرت کا جوا رکھا گیا ہے تب سے اس کا وجود بھی ہوا۔

پرانے عہد نامۂ توریت میں حضرت سلیمان کے ضرب الامثال ایک مشہور ضرب الامثال ہیں۔ گو انکو علمی طریقوں سے پیش کیا گیا ہے مگر ان سے اس قدر پتہ لگ سکتا ہے کہ یہ طریقہ بدو دنیا سے ہی اختیار کیا گیا ہے۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ کہاوت کا وجود اور کہاوت کی ضرورت شعری ضرورت سے بھی پہلے محسوس کی گئی تھی۔

شعری ضرورت اُسوقت محسوس ہوئی ہے کہ جب قوموں کو زبان کے درست کرنے اور خیالات کے ایجاز و ایضاح کا خیال پیدا ہوا اور یہ حالتِ شعری اسوقت شروع ہوئی تھی کہ جب علمی طریقوں کی کافی اشاعت ہوتی جاتی تھی بہرحال یہ ماننا پڑیگا کہ کہاوت کا وجود شعر سے پہلے تھا۔

قریبًا ہر ایک زبان میں کچھ نہ کچھ کہاوتیں پائی جاتی ہیں اسکی وجہ یہ ہو کہ ہر ایک ملک اور ہر ایک قوم میں عمومًا ایسے واقعات پائے جاوینگے کہ جن پر کہاوتوں کی بنیاد ہے یا جن سے کہاوتیں بنائی جاتی ہیں اور دوسرے یہ کہ شعر کی طرح چونکہ کہاوت کے واسطے زیادہ ترقیود اور پابندیاں نہیں ہیں اسواسطے انکی تدوین اور ترتیب چنداں مشکل نہ تھی۔

یہ تعجب ہے کہ اگر چند ملکوں یا چند زبانوں کی کہاوتیں جمع کی جاویں تو اُن میں سے اکثر کہاوتیں باعتبار اپنے مضامین کے متحد پائی جاتی ہیں بعض ایسی مرادف ہوتی ہیں کہ بادی النظر میں یہ کہنا پڑتا ہے کہ گویا ایک ہی قائل کی کہی ہوتی ہیں۔ یا یہ کہ ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ ہو گیا ہے۔ جہانتک خیال کیا گیا ہے۔ اس اتحاد یا اتصال کے وجوہات حسب ذیل ہو سکتے ہیں۔

(الف) چونکہ انسان کے خیالات کا رجوع طبعًا ایک ہی سلسلہ سے مربوط ہو اور

بلحاظ اِس کے مدنی الطبع ہونے کے تقریباً اصول خیالات کا ماخذ ایک ہی ہر اسواسطے کہاوتیں بھی متحد ہیں۔

ب۔ بد دردنیا میں چونکہ انسانی جماعتیں زیادہ تر متحد خیالات رکھتی تھیں اسواسطے اُس اتحاد کی بدولت یہ اتحاد بھی چلا آتا ہے۔

ج۔ تبادلۂ خیالات کے ذریعہ سے اس اتحاد کی بُنیاد شاید قائم ہو چکی ہو۔

د۔ چونکہ حقایق کا وجُود ہر ایک ملک اور ہر ایک قوم میں یکساں ہی پایا جاتا ہے۔ اور معاشرتی اغراض اصُولاً ہر ملک اور ہر قوم میں متحد الحالت ہیں اسواسطے یہ کہنا پڑیگا کہ عموماً وہ کہاوتیں جو حقایق یا معاشرتی مسلمات سے وابستہ ہیں۔ ہر ایک مُلک اور ہر ایک قوم میں ایک ہی طریق سے بیان کی جاتی ہیں اور ایک ہی اصُول پر اُن کو تسلیم کیا گیا ہے۔

ذ۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ایسی کہاوتوں میں توارد ہو گیا ہے کیونکہ توارد خیالات ہمیشہ ہوتا رہتا ہے۔ اور اس سے عموماً اتحادی حالت پائی جاتی ہے۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کہاوتوں کا تداول اور اشاعت زیادہ تر اُن جماعتوں میں ہے کہ جو عام جماعتیں شمار ہوتی ہیں اور جنہیں علمی باتوں سے نسبتاً کم تعلق ہے اور سب سے بڑھ کر کہاوتوں کا استعمال مستورات میں پایا جاتا ہے اور اکثر کہاوتیں عورتوں کی زبانی کہی گئی ہیں۔ ابھی تک کوئی ٹھیک وجہ نہیں معلوم ہُوئی۔ کہ عورتوں کی طبائع کو کہاوتوں سے کیوں ایسی مناسبت ہے اور کیا وجہ ہے کہ مستورات کی زبان پر بمقابلہ مردوں کے کہاوتی الفاظ زیادہ تر سہولت سے اطلاق پاتے ہیں۔ اگر ایک مجلس میں بیس مرد اور پانچ عورتیں مخلوط بالطبع گفتگو کریں یا کسی امر پر بحث ہو تو مرد سو دلائل کے پیچھے شاید ایک کہاوت بھی بیان نہیں کریگا لیکن عورتیں پانچ باتوں میں ایک ضرب المثل تو ضرور کہ جاوینگی۔

بحث۔ لڑائی۔ مکالمت کے وقت عورتوں کی زبان سے بیسیوں کہاوتیں سُننے میں آتی ہیں اور طرفہ یہ کہ وہ سب ٹھیک موقع اور برمحل بولی اور کہی جاتی ہیں۔

جس طرح نثر اور نظم باعتبار واقعہ اور حقیقت کے یا ایک کلام اور ایک جملہ بلحاظ اپنے الفاظ کے کچھ نہ کچھ اثر رکھتا ہے۔ اِسی طرح کہاوت بھی ایک اثر رکھتی ہے۔ جیسے کل اشعار یکساں اثر نہیں رکھتے ہیں ایسے ہی کل کہاوتیں بھی ایک ہی قسم کے اثر کے تابع نہیں ہوتیں۔

کہاوت کا اطلاق عموماً اُسوقت ہوتا ہے کہ جب ایک موجودہ واقعہ کو ایک نظیر یا ایک وقوعی دلیل سے ثابت کرتا ہو یا یُوں کہو کہ کہاوت اکثر اوقات بجائے خود ایک وقوعی دلیل اور ایک مشتبہ نظیر ہوتی ہے۔

ممکن ہے کہ اکثر کہاوتیں باعتبار اپنے مضامین کے غلط ثابت ہوں اور اُن کا مصداق مفقود ہو۔ لیکن یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ اُن کا اکثر حصہ واقعاتی اثروں سے مملو ہوتا ہے۔

جب کوئی کہاوت پیش کیجاتی ہی تو سُننے والوں کو اُس طرف توجہ ضرور ہوتی ہی اور سامعین سمجھتے ہیں کہ اُنکے سامنے ایک وقوعی نظیر پیش کی گئی ہے۔

نظم اور شعر میں فرضی واقعات بھی باندھے جاتے ہیں اور وُہ سماں بھی دکھایا جاتا ہے کہ جو شاعر کے خیال میں مرتسم ہو رہا ہے۔ اُن واقعات کو بھی لیا جاتا ہے کہ جو ظنّی اور وہمی ہیں۔ اُن مضامین پر بھی بحث کی جاتی ہے کہ جن کا وجود محض خیالی طور پر تسلیم کیا گیا ہے یا جن میں صرف تلازمات کی بھرمار ہے۔ مُبالغہ اور ایجاز و اختصار سے بھی کام لیا جاتا ہے۔

لیکن کہاوت میں عموماً یہ سب باتیں اور سب تعلیات مفقود ہوتی ہیں۔ کہاوت کا وجود صرف اُنہیں واقعات پر مبنی ہوتا ہے۔ کہ جن کا وقوع یا حدوث ازروئے واقعات ہو چکا ہے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ شعر یا کوئی دلچسپ نظم شاعر یا ناظم کی خُوبیٔ طبع اور حُسنِ ذہن کا اثر لیئے ہُوئے بمقابلہ کہاوت کے غضب کا اثر کرتی اور سکّہ جماتی ہے اور شاعر کی جودت طبع حسن مضمون اور خوبیِ بیان سے بے درد اور روکھی پھیکی طبیعتوں کو بھی اپنے راہ پر لے آتی ہے۔ لیکن جن بندشوں اور جن تلازمات

سے یہ حُسن و خوبی شاعر نے پیدا کی ہے اور جن کڑی منزلوں سے شاعر کی طبع گذری ہے وُہ قائلِ ضرب المثل نے کہاں دیکھی اور سُنی ہیں۔ مَیں یہ نہیں کہتا کہ ایک اچھے شعر یا نظم کے مقابلہ میں ایک کہاوت کو بھی پیش کیا جا سکتا ہے۔ مَیں صرف یہ کہتا ہُوں کہ ایک اچھا شعر یا موزون اور مؤثر نظم جن جن قالبوں سے ڈھل کر نکلتی ہے اور ایک نازک خیال شاعر کو ایک مضمون کے دلچسپ بنانے کے لئے جو خُونِ دل کھانا پڑتا اور جو دماغ سوزی کرنی پڑتی ہے اُن راہوں سے کہاوتوں کا گذر ہی نہیں ہُوا۔ ایک اچھّے شعر کے واسطے بہت سے تلازمات کی ضرورت ہے۔

وصفِ چشمِ یار کو جادو بیانی چاہیئے
بہرِ تسطیرِ سراپا کلکِ مانی چاہیئے

خلاف اِس کے کہاوت کے واسطے صرف ایک واقعہ کا سادہ طور پر بیان کر دینا ہی کافی ہے *

شخصی خصوصیّات

بہت سی نیکیان اور بہت سی بُرائیاں ہر روز کیجاتی ہیں۔ کوئی دن خالی نہیں جاتا کہ اس قسم کے واقعات ظہور پذیر نہوں۔ ان میں سے اکثر نیکیاں اور اکثر بُرائیاں بغیر کسی نوٹس یا توجہ کے ہی رہجاتی ہیں۔ نیکیوں کی قسمت میں یہی لکھا ہے کہ اُن میں سے اکثر وقوع کے ساتھ ہی فراموش کیجائیں۔

بُرائی اسواسطے بھی یاد رہتی ہے کہ اُسکا فاعل بھی اُسے یاد رکھتا ہے۔ اور جسکے ساتھ کیجاے وہ بھی فراموش نہیں کرتا۔ نیکی اسواسطے یاد نہیں رہتی کہ نیکی کرنے والا اس حالت مین اُسے ایک نیکی سمجھتا ہے جب فراموش کیجائے اور

جسکے ساتھ نیکی کیجاتی ہے اُن میں سے اکثر افراد یہ کوشش کرتے ہین کہ وہ بالکل بھول ہی جائے۔ کیونکہ بہت کم ایسے لوگ ہیں جو اپنے کو کسی دوسرے کا ممنون احسان بنانا کشادہ دلی اور خوشی سے قبول کرتے ہوں۔ ہر شخص فائدہ حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور ہر شخص چاہتا ہے کہ اس سے نیکی کیجائے اور وہی سب سے زیادہ نیکی کا مستحق سمجھا جائے۔ لیکن یہ خواہش بہت کم لوگونمیں ہی کہ کسی ہمدرد اور کسی نیکی کرنے والے کی ہمدردی اور نیکی کا دل سے اعتراف کرین۔

ایشیائی قوموں میں نیکی کی نسبت اس قسم کے خیالات اس واسطے بھی پائے جاتے ہیں کہ انکے خیال میں نیکی کسی دنیاوی لالچ یا غرض سے نہیں کرنا چاہیئے۔ بلکہ خالصاً للہ۔ اس واسطے یہ مقولہ عزت کے ساتھ تسلیم کیا گیا ہی نیکی کن بدریا انداز و۔

خواہ یہ اخلاقی ہو خواہ مذہبی۔ اسکے اثر سے دوسرے فریق کی نگاہون مین جن کے ساتھ نیکی کیجاتی ہے۔ نیکی کی قدر بہت ہی کم ہو جاتی ہے۔ گو اسکے مقابلے میں یہ بھی کہا گیا ہے۔

مَن لایشکر الناس لایشکر اللہ۔ یعنی جو شخص نیکی کرنیوالیکا شکریہ ادا نہیں کرتا وہ خدا کا شکر بھی ادا نہیں کرتا۔ لیکن تاہم بہت سے لوگ یہ کہنے کے عادی ہو گئے ہیں کہ اگر کسی نے نیکی کی ہے تو اپنے واسطے اس کا فائدہ وہ خود اُٹھائیگا۔ زیادہ تر اس طریق عمل یا روش نے بھی نیکی کی قیمت گھٹا دی ہے:۔

کہ اسے یاد بھی نہ کیا جائے۔ نیکی کرنے والا تو چلا رہا۔ اور لوگ بھی اس کا ذکر نکریں گو ہر شخص پر شکریہ ادا کرنا اور ایک محسن کے احسانات کا اعتراف لازمی ہے۔ مگر دونون طرف یکسان استغنا برتا جاتا ہے۔

مذہبی اعتبارات اور اخلاقی فرائض کی جہت سے نیکی کر کے اترانا اور احسان کرنے کے بعد شیخی مارنا واقعی ایک شرمناک غلطی ہے۔ لیکن مذہب اور اخلاق اس سے بھی منع نہیں کرتے۔ کہ جو شخص اپنا ایک فرض ادا کرتا ہے اور اُس میں اُسکی کوئی ذاتی غرض نہیں ہوتی۔ صدق دل سے اُسکا اعلان نہ کیا جائے۔ اور لوگ اُسے

عزت اور بڑائی کی نگاہوں سے نہ دیکھیں۔
نیکی اور بُرائی دونوں متوازی اعمال ہیں۔ اگر بُرائی کا اعلان منفعت عام کے لئے کیا جانا ضروری ہے تو کیا وجہ ہے کہ نیکی کا اعلان دوسروں کی تحریک اور تحریص کے واسطے نہ کیا جاوے۔ تاکہ ابنائے جنس میں سے اور افراد بھی اسی حوصلہ اور اسی ہمت کے پیدا ہو ہو کر مخلوق کی بھلائی اور ہمدردی کا موجب یا سہارا ہوں۔ جس مقام اور جس ملک میں نیکی کی قیمت نہیں پڑتی یعنے عام طور پر اسکا واجبی الفاظ میں اعلان نہیں ہوتا۔ وہاں نیکی کی مثالیں دن بدن کم ہوتی جاتی ہیں۔ یا ان میں وہ زور اور وہ کشش نہیں رہتی جو ان کے فروغ عامہ کا موجب ہے۔ ایشیائی اقوام میں نیکیاں کیجاتی ہیں اور اکثر افراد خاص خاص فرائض ادا کرنے میں امتیاز رکھتے ہیں۔ جیسے اور ملکوں اور شائستہ قوموں میں ایسے لوگ موجود ہیں۔ ایسے ہی ہمارے ممالک میں بھی انکی کمی نہیں۔ لیکن جس طریق سے اُنہیں اور شائستہ قوموں میں عزت کی نگاہوں سے تمثیلی طور پر دیکھا جاتا ہے۔ اس طرح یہاں رواج نہیں یہاں جیسے نیکی کرنیوالا فقرہ۔ نیکی کن بدریا انداز۔ پر عمل کرتا ہے ایسے ہی یہاں کی عام مخلوق بھی نیکی کو نظر انداز کرنیکی عادی ہے جسکا اثر لگاتار نیکی کی قیمت کم کرتا جاتا ہے۔ اور لوگ فرائض سے سبکدوش ہوتے جاتے ہیں۔ انسان تمثیلی طور پر جیسے نصیحت پذیر ہوتا ہے۔ ایسے کسی دوسرے طریق سے نہیں۔ تذکرے۔ سوانح عمریاں۔ بالخصوص اسی غرض سے لکھے جاتے ہیں کہ لوگ انکے نقش قدم پر چلیں۔ اور ساتھ کے ساتھ اور ذخیرہ ہوتا جائے۔

یہ افسوس ہے کہ ہمارے ملک میں اسکا قابل ستائش رواج نہیں ہے۔ اسکے وجوہ مندرجہ ذیل حالتوں سے باہر نہیں ہیں۔
(الف) لوگ ہمیشہ نسبتی معیار سے نیکی اور بُرائی کی قیمت کرتے ہیں۔
(ب) خاص خاص درجے کی نیکیاں ہی نوٹس میں لائی جاتی ہیں۔
(ج) مخلوق عامہ جو کچھ کر رہی ہے وہ نظر انداز کیا جاتا ہے۔ یہی فروگذاشتیں

ہیں جو تمثیلی مجموعہ کی تکمیل میں حارج ہیں۔ بقول ایک شخص کے یہان کے لوگونکی
نقاد نگاہیں ہمیشہ چونہ گچ قبروں پر پڑتی ہیں۔ خواہ اُنکے اندر بھُس ہی بھرا ہو خستہ حال
قبریں ہمیشہ نظر انداز ہو جاتی ہیں۔ خواہ فلاسفرون اور بزرگون ہی کی ہون۔ ایک عام
آدمی کی نیکی خاص آدمی کی بُرائی سے بھی ذلیل اور حقیر شمار ہوتی ہے۔ بڑے آدمی
کی بُرائی کچھ نہ کچھ قیمت رکھتی ہے۔ لیکن چھوٹے آدمی کی نیکی اُس سے بھی نکمی خیال
کیجاتی ہے۔ جس ترازو میں نیکی اور بُرائی وزن کیجاتی ہے اُسکا پیمانہ نسبتی معیار رکھتا ہے۔
بادشاہ کی بُرائی نیکی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اور عام آدمی کی نیکی بُرائی میں یہ وہ
مقیاس یا وہ معیار ہے۔ جو اخلاقی تعلیمات اور مذہبی اعتبارات یا فطرت سے گرا
ہوا ہے۔ فطرتی مقیاس یا فطرتی پیمانہ پورا وزن بتاتا ہے۔ کانٹا جیسے ایک غریب
کے پاؤں میں چبھتا ہے۔ ایسے ہی ایک بادشاہ کو دُکھ دیتا ہے۔ خدا کی بنائی ہوئی
چیزیں ہر ایک کے واسطے یکسان اثر رکھتی ہیں۔ بے شک اس قدر فرق کرنا پڑتا ہے
کہ بادشاہ کی مہربانی خاص الفاظ میں ظاہر کیجاتی ہے۔ اور ایک عام آدمی کی ہمدردی
یا مہربانی دوسرے الفاظ میں اور اُسکا اثر یا اُسکی شہرت بھی اپنے اپنے وزن کے
مطابق ہوتی ہے۔ لیکن اس اختلاف سے یہ منشا نہیں ہے کہ جو حالت
عوام الناس کے افعال یا اعمال کو حاصل ہے اُسے بالکل ہی نظر انداز کیا جائے۔

بڑوں کی نیکیاں اور بُرائیاں خاص خاص موقع رکھتی ہیں۔ اور ان کا محل خال خال
ہی ہو سکتے ہیں۔ لیکن عام کی نیکیاں اور اچھائیاں کثیر الوقوع ہیں۔ ایک ڈوبتے
کو بادشاہ شاید ہی پانی سے نکال سکے۔ لیکن ایک عام آدمی کو ایسے موقع بہت
وقع ملسکتے ہیں۔ گو ایک بڑے امیر کی داد و دہش بہت کچھ تعریف اور ستایش کے
قابل ہے۔ لیکن ایک غریب کی دلسوزی اُس سے زیادہ قابل توقیر اور تعظیم ہے۔
اخلاق اور مذہب کے علمی مسائل کے ساتھ جبتک تمثیلی تعلیم نہو تب تک قوم اور
قوم کے افراد میں وہ جوش اور وہ استقامت نہیں پیدا ہو سکتی جسکی واقعی ضرورت ہے
یہ کمی اس طرح پوری ہو سکتی ہے کہ قوم کے لوگ قومی افراد کے شخصی فرائض کا ریویو کرنے

کی عادت ڈالین۔ انگریزی اور یورپ کی دیگر زبانون مین اس قسم کی کتابین لکھی گیئین۔ اور لکھی جاتی ہین کہ جن سے لوگون کو یہ علم ہوتا رہتا ہے۔ کہ گذشتہ اور موجودہ صدیون مین انکی انساب یا ذریات مین سے کس کس قسم کے لوگ گزرے ہین۔ اور ساتھہی پڑھنے والون کو یہ علم ہوجاتا ہے کہ اس قوم کے افراد مین کسقدر مادہ نشکر اور خلوص موجود ہے۔ یورپ مین جن لوگون نے ادنے سی ہمت اور نیکی بھی کی ہے وہ بھی دائرہ شہرت اور عرصۂ اعلان مین لائے گئے ہین۔ لوگ ایسی تصنیفین ایک محبت اور خلوص سے پڑھتے اور سنتے ہین۔ اور نیئی پود کوشش کرتی ہے کہ وہ بھی ایسے اوصاف سے متصف ہو۔ ایک شخص ایک ڈوبتے کو بچاتا یا ایک مصیبت زدہ کی مدد کرتا ہے۔ ایک شخص ہمت اور بربادی کے ساتھ مصیبت کا مقابلہ کرتا ہے۔ ایک شخص خالص نیت سے ایک مظلوم کو اپنی پناہ مین لیتا ہے ایک شخص ایک زخمی کو اُٹھاکر اُس کے گھر مین پہونچاتا ہے۔ ایک شخص ہزارون روپیہ اور بے انتہا دولت کے مقابلہ مین راستی اور انصاف ہاتھ سے نہین دیتا۔ ایک شخص ایک معمولی حالت سے اعلے درجہ پر پہونچتا ہے۔ ایک شخص امانت مین باوجود وسایل کے بھی خیانت نہین کرتا۔ ایک شخص ایک دور دراز سفر مین غیر معمولی ہمت اور پوری استقلال سے رہکر کامیابی حاصل کرتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔

ایسے سب واقعات چند تحریرون مین لائے جاکر ایک تمثیلی ذخیرہ بنایا جاتا ہے ضمناً۔ اگرچہ ہماری کتابون مین ایسے لوگون کا کہین کہین ذکر ہو۔ لیکن کوئی یہ کہ سکتا ہے کہ بالخصوص کسی خاص عنوان کے متعلق ان تماثیل سے کوئی کتاب لکھی گئی ہے۔

اس کمی کا باعث یا تو یہ ہے کہ۔

ہم مین سے ایسے لوگ پیدا ہی نہین ہوتے۔

یا ہم انکی قدر نہین کرتے۔

پچھلی بات درست ہے۔ ہم انکی قدر نہین کرتے۔ اور نہ ہم مین ایسا مذاق ہے۔ یہ وہ

کمی ہے۔ جو آخر تک ہمین ایک گہرائی مین رکھے گی۔ صدیان گذرنے پر بھی ہم مین
سے کوئی یہ نہ جان سکے گا کہ عملی طور پر ہم مین سے کون کون سے افراد ان صفات
سے متصف تھے۔ ہم جسوقت ڈاکٹر سموئیل کی کتاب ڈیوٹی اور سلف ہلپ
وغیرہ وغیرہ دیکھتے ہین تو ہمین یہ خیال ہوتا ہے کہ یورپ ہی مین ان فضائل
کے لوگ پیدا ہوتے رہتے ہین۔ ہمارے نوجوان اور ہماری نسل حیران ہوکر
ان تماثیل اور ان نظائر کو دیکھتی ہے۔ اُنکی نگاہون مین ہم مین سے ان صفات
کا کوئی شخص بھی نہین ہوتا ہے۔ یہ ایک غلطی ہے۔ گو سب اوصاف مین
نہون۔ لیکن اکثر باتون مین بہت سے لوگ ہم مین سے بھی ایسے گزرے
اور اب موجود ہین۔ لیکن انکی نیکیان اور عمدگیان کون گنوائے۔ ہمارا تو یہ
مذاق ہے کہ وہی شخص تعریف اور نوٹس کے لائق ہے۔ جو

یا تو بادشاہ اور امیر اور دولت مند ہو۔

یا عالم۔ فاضل۔ منطقی۔ فلسفی۔

یا ولی اوتار۔

ہماری نگاہ مین ان جماعتون کے سوا اور کسی کے فعل قابل اعلان نہین ہین
ہم دو برائیون کے ساتھ چار نیکیون کا شمار مین لانا ایک بے انصافی سمجھتے ہین
ہمارے خیال مین اس شخص کی ہمت۔ بُردباری۔ استقامت۔ استقلال سخاوت
جرائت اپنی مدد آپ۔ ہمدردی۔ خیرخواہی۔ فیاضی عدل اور انصاف۔ قابل
نوٹس ہے۔ جو سب باتون مین فرشتہ خصلت ہو۔ جس مین ایک آدھ
بھی نقص ہوگا اُسکی تمام نیکیان اور اچھائیان نظر انداز کیجا سکتی ہین۔ یہ وہ
مسلک اور وہ راہ ہے جو ہمین کبھی اس مرحلہ مین خوش وقت نہین کر سکتی۔ کیونکہ
کوئی شخص ہمارے سامنے فرشتہ بنکر نہین آسکتا۔ کسی شخص کو ہم اس جہت سے
منتخب نہین کر سکتے۔ کہ اُسمین کوئی بھی کمی نہین ہے پُرانی یادداشتین بھی ملسکتی
ہین اور نیا ذخیرہ بھی موجود ہے۔ ان مین سے وہ افراد انتخاب کر کے پبلک

مین پیش کرو۔ جو اپنے خاص صفات اور خصائص کی وجہ سے پیش کئے جانے کا
حق رکھتے ہین۔ اس طریق عمل سے اخلاق کا وہ عمل اور تمثیلی حصّہ یا ذخیرہ قائم
ہوتا جائیگا جس کی واقعی ہمین ضرورت ہے اور جو ہمارے لئے ایک نعمت بے بہا
ہے۔ ہماری۔ بہت سی علمی۔ عملی۔ اخلاقی ترقیان اسی پر منحصر ہین کہ ہم اور ابنائے
جنس کی شخصی ہمتون اور شخصی فضائل سے واقفیت پیدا کرین اور سوچین
کہ وہ کس طرح ان شکلات سے نکلکر منزل مقصود تک پہنچے ہین۔
جب ایک نا طاقت چیونٹی دوسری چیونٹی کو ایک اونچی دیوار پر سے
باوجود بار بار کی ناکامیابی کے بھی ایک دانہ لاتے دیکھتی ہے تو وہ بھی ہمت
کرکے اُسی دیوار پر چڑھنے کا ارادہ کرتی اور آخر کامیاب ہو جاتی ہے کتابین
اور تحریری مجموعے لوگ بہت کم دیکھتے ہین یا وہی لوگ دیکھتے ہین جنھین ایسا
مذاق ہے۔ لیکن عملی باتون کی طرف لوگونکی زیادہ تر توجہ ہے۔

ہماری قیمتین

مصرع۔ نرخ بالا کن کہ ارزانی ہنوز

بعض کہتے ہین۔ انسان کی کوئی قیمت نہین۔ یا یہ کہ وہ بے قیمت ہی۔ انسان
فروشی اور صورت ہی۔ اور انسان کی قیمت لگانا شئے دیگر۔ بیشک انسان فروشی پچھلے
زمانون مین جائز یا مباح تھی۔ اور اس زمانہ مین وہ ایک وحشت اور سنگدلی ہی۔ لیکن
یہ کہنا کہ انسان کی کوئی قیمت نہیں درست نہیں ہی۔
ہر انسان کی کچھ نہ کچھ قیمت ہوتی ہی۔ لیکن ہر انسان یہ نہین جان سکتا کہ اُس
کی قیمت کیا ہی" یا "اور لوگ اُس کی قیمت کیا لگاتے ہیں"
اکثر انسان اپنی قیمت نہیں جانتے۔ لیکن دوسرے لوگ بخوبی جانتے ہین کہ انکی

قیمت کیا کچھ ہی۔

بیشک اکثر قوموں اور اکثر ملکوں سے بردہ فروشی یا انسانوں کی خرید و فروخت کا سلسلہ بند ہوگیا ہی۔ اور دن بدن اس میں کمی آتی جاتی ہی۔ لیکن اب بھی روزمرہ ہم ایسی خرید و فروخت کرتے ہیں۔ صرف یہ فرق ہی کہ بردہ فروشی میں جو انسان فروخت ہوتا ہی۔ وہ جانتا ہی۔ کہ میں فروخت کیا گیا ہوں۔ اور زیر بحث صورت میں جو انسان خریدا جاتا ہے۔ یا جو دوسرے کے ہاتھ فروخت ہوتا ہی۔ وہ نہیں جانتا۔ .... کہ میں "فروخت ہوچکا ہوں۔ یا "کسی دوسرے نے مجھے خرید لیا ہی۔"

ہاں خریدار جانتا ہی۔ کہ میں نے فلاں خریدا ہی۔ ہم روز یہ خرید و فروخت کرتے ہیں۔ اور ہم میں سے بعض کا تمام دن یہی مشغلہ ہی۔ کہ کو بہ کو اور گھر بہ گھر پھر اایسی خرید و فروخت کریں بعض کسی خاص موقع پر یہ بیوپار کرتے ہیں۔ بعض اس تجارت سے فائدہ میں رہتے ہیں اور بعض نقصان بھی اٹھاتے ہیں۔

فروخت شدہ انسانوں میں سے بعض ایسے بھی ہوتے ہیں۔ جو فوراً گاہک کے متھے چڑھ جاتے ہیں۔ گاہک دیکھا اور خود بخود منتقل ہو گئے۔ ایسے لوگوں کے مقابلہ میں گاہکوں کو چنداں محنت اور تردد کرنا اور پورا معاوضہ نہیں دینا پڑتا باتوں ہی باتوں میں سودا ہو جاتا ہے۔

باوجود اسکے کہ یہ خرید و فروخت ہر دیار اور امصار میں روزمرہ ہوتی رہتی ہے۔ لیکن بہت کم ایسے لوگ ہیں جو اس گرم بازاری سے واقف ہیں۔ غالباً اس عدم واقفیت کی وجہ یہ ہے کہ لوگ اپنی اپنی قیمتوں سے ناواقف ہیں۔ وہ اخیر تک نہیں جانتے کہ انکی کیا قیمت ہے۔ اور کون کون گاہک انکی ٹوہ میں لگے ہیں۔ انہیں یہ بھی معلوم نہیں کہ اُنکے اپنے ہی زمرہ اور جماعت میں ایسی خرید و فروخت کسقدر ہو رہی ہے۔ اور ایک یہ وجہ بھی ہے۔ کہ عام طور پر قیمت کی جو تعریف کیجاتی ہی۔ وہ جامع الفاظ میں نہیں ہے۔ لوگ سمجھتے ہیں۔ کہ قیمت صرف ایک نقدی یا جنسی معاوضہ کا نام ہے۔

ہر شے یا ہر ذات جس واجبی بدل یا جس واقعی معاوضہ اور جس مناسب عمل سے حاصل ہو سکی یا اُسپر دوسرا فرد حقیقتاً مسلط ہو جاسے۔ یا اسکا میلان حقیقتاً قابو اور ضبط میں لایا جاوے۔ وہ اس شئے یا اُس ذات کی قیمت ہے۔

جن زمانوں میں انسان کی خرید و فروخت ہوتی تھی۔ اُن ایام میں جو معاوضہ جنسی یا نقدی ایک فرد بشر کے بدل میں دیا جاتا تھا۔ وہ اُس کی قیمت سمجھی جاتی تھی اب بھی جن جن اقطاع میں بردہ فروشی کا رواج ہی۔ ایسا ہی سمجھا جاتا ہی۔ باوجودیکہ اس طور پر بظاہر ایک فرد بشر قیمت سے خریدا جاتا ہے۔ مگر پھر بھی یہ نہیں کہا جاویگا۔ کہ ایسے فرد بشر کی قیمت ادا کی گئی ہی۔ کیونکہ دراصل جو قیمت دیگئی ہی۔ وہ انسان کی قیمت نہیں ہے۔ بلکہ اُس کی خدمات کا معاوضہ یا بدل ہی۔ فروخت شدہ انسانوں کی یہ غلطی ہی۔ کہ وہ اپنے تئیں مبیعہ سمجھتے ہیں۔ کیونکہ واقعی قیمت اُس کی ادا نہیں کی گئی اور نہ واقعی معاوضہ ہی دیا گیا ہی۔ اس کی دوامی یا چندروزہ خدمات کا جو معاوضہ دیا گیا ہے۔ وہ اُس کی اپنی قیمت نہیں ہی۔ جو انسان فروخت کیا جاتا ہی۔ وہ ہمیشہ خیال کرتا ہے۔ کہ حقیقتاً میرا معاوضہ نہیں دیا گیا ہے۔ اور میں ہر حالت

میں مستحق حریت ہوں[عا]

اب لوگ ایک شائستگی اور تہذیب سے لوگوں کو نوکر رکھکر اُنسے حسب معاہدہ کام کاج لیتے ہیں۔ پہلے ایام میں بجائے ایک ایسے معاہدہ کے انسانی خدمات خرید لیجاتی تھیں۔ ملازمت میں لے لینا بھی ایک قسم کی خرید و فروخت ہی۔ صرف فرق یہ ہی کہ اس معاہدہ میں شکست معاہدہ کا مدار ملازم کی مرضی پر زیادہ تر موقوف ہوتا ہی۔ اور پہلی صورت میں خریدار کا اختیار زیادہ تھا۔

کیا ایک ملازم یا مزدور یہ سمجھتا ہی۔ کہ میں فروخت ہو چکا ہوں۔ کبھی نہیں۔ ملازم یا مزدور ہمیشہ یہ سمجھتا ہی کہ میری خدمات منتقل ہوئی ہیں میں منتقل نہیں ہوا۔ پوچھنا یہ ہی کہ آیا۔

[عا] باوجود اسکے کہ انسان بہت سی پابندیوں میں گرفتار ہی۔ پھر بھی اپنے تئیں آزاد سمجھتا اور خود مختار قرار دیتا ہی۔ یہ دلیل اس امر کی ہی کہ نقدی یا جنسی معاوضہ کو انسان اپنی قیمت بالاتر سمجھتا ہی۔ ۱۲-

" انسان سے مراد اسکی خدمات اور افعال ہیں یا کچھہ اور"

ان سوالات کا جواب ایک بڑی طوالت چاہتا ہی۔ خلاصتًا یہ کہا جاویگا کہ انسان سے مراد اسکی خدمات اور افعال نہیں ہیں۔ یہ تو اسکے عوارض ہیں۔ انسان سے مراد وہ حالت ہے۔ جسے انسان لفظ میں[1] یا ہم سے تعبیر کرتا ہی۔ باوجودیکہ انسان باعتبار خدمات منتقل ہو جاتا ہی۔ مگر پھر بھی یہی سمجھتا ہی کہ میں باعتبار میں اب تک منتقل نہیں ہوا۔ جب انسان باعتبار میں منتقل نہیں ہوتا۔ تو ماننا پڑیگا کہ ہمیشہ اسکی خدمات منتقل ہوتی ہیں۔

یہ سوال بھی کیا جاویگا کہ کیا ہمیشہ انسان باعتبار میں منتقل نہیں ہوتا۔ صرف اسکی خدمات منتقل ہوتی ہیں؟

نہیں کبھی کبھی ایک انسان باعتبار میں یا باعتبار انسانیت بھی منتقل ہوتا ہی۔ اور اسوقت یہ کہا جاتا ہی کہ

" ایک انسان کی قیمت اداکیگئی ہی۔ یا "ایک انسان قیمت سے فروخت ہوا ہی۔

اب ہم یہ دریافت کرتے ہیں۔ کہ انسان کی قیمت کیا ہی۔

" کل انسانوں کی ایک ہی قیمت ہی۔ یا اُن میں فرق ہی۔

" اس قیمت میں کمی بیشی ہوتی ہی۔ یا صرف ایک ہی قیمت مقرر ہی۔

" کن بواعث سے اُن میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہی۔

" ایسی قیمت یا ایسی قیمتوں کا علم کیونکر ہو سکتا ہی۔

ہم نے اوپر کی سطروں میں کہیں یہ کہا ہی۔ کہ قیمت سے مراد زرالنقدی یا جنسی معاوضہ ہی نہیں ہی۔ بلکہ کچھہ اور ہر انسان کی ذات میں مختلف میلان یا مختلف کششیں پائی جاتی ہیں۔ اور ایسے ہر قسم کے میلان یا کششیں آپس میں امتیاز اور فرق رکھتی ہیں۔ اور منجملہ اُن سب کے صرف ایک ہی ایسا میلان یا ایسی کشش

[1] میں ایک بحث طلب حقیقت ہی۔ صوفیوں۔ فلاسفروں۔ مرتاضین دینداروں نے اسپر دلچسپ بحثیں کی ہیں۔ اور اسکے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہی۔ ۱۲۔

ہوتی ہی۔ جسکا انسان نسبتاً زیادہ گرویدہ اور مشتاق یا پابند اور مفتون رہتا ہے۔
ان سب میں سے صرف ایک ہی ایسی کشش یا ایسا میلان ہوتا ہی۔ جسکی
نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ :-

" فلاں انسان کا مذاق یا طبیعت ثانی ہی۔ یا یوں کہئے کہ وہ ایک ایسا مذاق یا
ایسا میلان ہوتا ہی۔ کہ جسکے بغیر انسان رہ نہیں سکتا۔ یا مشکل سے گذارہ کر سکتا ہی۔
یا وہ اسکی طبیعت پر اسقدر غالب اور حاوی ہوتا ہے کہ اس کا ترک کرنا مشکل
ہو جاتا ہے۔

بعضوں نے یہ بھی کہا ہی کہ اگرچہ سب میلانوں اور رجحانات سے کوئی نہ کوئی
میلان یا رجحان نسبتاً طبیعت پر زیادہ غالب اور حاوی ہوتا ہی لیکن باقی کے میلان
بھی کچھ نہ کچھ اثر رکھتے ہیں۔ اور باعتبار اس اثر کے وہ بھی بمنزلہ ایک قیمت[له] کے ہیں۔

کل انسانوں کی ایک ہی قیمت نہیں۔ بلکہ اُن میں فرق اور تفاوت ہی۔ ایک
دوسرے کے مقابلے میں ہی یہ فرق اور تفاوت نہیں۔ بلکہ خود اپنی ذات کے مقابلہ
میں بھی کبھی ایک قیمت ہوتی ہی اور کبھی دوسری قیمتوں کا تفاوت زیادہ تر میلانوں
اور مذاق کی کیفیات پر موقوف ہے۔ ان قیمتوں میں حالات کے موافق کمی و بیشی ہوتی
رہتی ہے۔ گو کمی بیشی مختلف انسانوں میں مختلف مقادیر اور حالات کے تحت ہو۔
مگر ہوتی ضرور ہی۔ تبدیل حالات کے ساتھ ہی البتہ قیمت میں بھی فرق آجاتا ہے۔
خریدار وہی طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ جو اس قیمت کے موزون ہوتا ہی۔

جس طرح ایک بیجان شے یا حیوان کی قیمت کا کم و بیش ہونا شے یا حیوان
کی عمدگی۔ تازگی۔ خوبصورتی پر موقوف ہی۔ اسی طرح انسان کی قیمت بھی کیفیات ذہنی

[له] اسپر یہ اعتراض ہوگا کہ انسان کی کوئی مقررہ قیمت نہیں۔ بلکہ مختلف قیمتیں ہیں۔ اگر مختلف قیمتیں ہی
مان لیجاویں تو اس سے بھی کوئی استحالہ نہیں لازم آئیگا۔ کیونکہ جس قیمت پر اسکا فیصلہ ہوگا۔ وہی اسکی آخری قیمت
سمجھی جاویگی۔ خواہ وہ کسی مذاق اور کسی میلان کے تابع ہو۔ اگر ایک انسان کسی ادنیٰ مذاق کی قیمت پر کسی دوسرے
خریدار کا مغلوب ہو چکا ہی۔ تو سمجھا جاویگا کہ اسوقت اسکی قیمت وہی تھی۔ ۱۲-

اور قوائے اخلاقی کی عمدگی - غیر عمگی - وسعت اور غیر وسعت وغیرہ وغیرہ پر منحصر ہی -
گو خود ایک شخص خود اپنی قیمت سے واقف نہو - لیکن مخلوق ایسی قیمتوں کے مقادیر اور کمی بیشی سے واقف ہو جاتی ہے - انسان جو کچھ کرتا اور جو کچھ کہتا سنتا ہی - مخلوق اُسکا خاموشی کے ساتھ ریویو کرتی ہی - اور اس عمل سے قیمتوں یا مقادیر قیمتوں کا علم ہوتا رہتا ہی - جب ان تمام حالات میں انسان کے مقابلہ میں قیمت کا لفظ اطلاق پاتا ہی - تو اس سے قرار واقعی کوئی نقد یا جنسی قیمت مراد نہیں ہوتی بلکہ دوسرے الفاظ میں :-
انسان کی وہ حالت اور وہ کیفیت مراد ہوتی ہے - جبپر انسان اپنے خیالات - رُجحانات مرکوزات کا انتقال دوسرے کے ہاتھ کرتا - یا خود بایں حالات منتقل ہوتا - اور دوسرا فرد بشر اسپر مسلط ہو کر بازی لیجاتا ہی -
ایک شخص کی طبیعت حُسن پسند واقع ہوئی ہی - اور یہ خاصہ اسمیں بمقابلہ دیگر خاصوں کے زیادہ وسعت سے پایا جاتا ہی - یا یوں کہئے - کہ یہ خاصہ ہر پہلو سے اسپر غالب ہی - پس یہ اس شخص کی قیمت ہی - جہاں کہیں ایسا شخص کوئی خوبصورت شے دیکھیگا - اُسکا گرویدہ ہو جائیگا - اور یہی اُسکا بکنا ہے -
ایک شخص کی طبیعت بہت ہی حریص اور طامع واقع ہوئی ہے - اور دولت پر اُسکی جان جاتی ہی - یہی اُسکی قیمت ہی - ہر دوسرا شخص دولت یا مال کے ذریعہ اسپر فتح پا سکتا یا اُسے خرید سکتا ہی - اگرچہ ایسا شخص یہ جانتا اور باور کرتا ہی - کہ دولت کے بدلے وہ فروخت ہو رہا ہے لیکن چونکہ اسکی طبیعت پر اس میلان کا نسبتاً غلبہ ہی اسواسطے اسکی دنیا اسکے فوری اثر سے محفوظ نہیں رہ سکتا -
ایک شخص علم کا شایق اور مفتون ہی - ہر علمی تذکرہ یا علمی منظر اُسے اپنا شیدائی اور دیوانہ بنانے کیلئے کافی ہوگا - ایک بخیل اور کنجوس ہی - بخیلی اور کنجوسی کے تذکرے اور مباد صاف اُسے اپنی طرف کھینچ لینگے - اور وہ اُنہیں میں مگن اور مست رہیگا - شکاری کیواسطے شکار کے قصے اور شکار کی حکایتین ایک اعلی دلچسپی ہیں - مھوسول

یا کیمیاگروں کیواسطے سونا چاندی بنانے کے نسخے ایسی ہی دلچسپی رکھتے ہیں۔ جیسے ایک بہادر جنرل کے لئے کسی مشہور جنگ کے واقعات۔ صوفیوں اور مذہبی لوگوں کے لئے صوفیائی اور مذہبی قصے یا اقوال ایک دل لگی اور مصروفیت کا باعث ہیں۔ فلاسفروں اور حکیموں کی طبائع پر انہیں تذکروں اور انہیں امور سے قابو پایا جاسکتا ہے جو فلسفے اور حکمت سے متعلق ہوں۔

عام آدمی عام باتوں ہی سے ریجھتا ہے۔ اور خاص آدمی خاص تذکروں سے ہی تسلی پاتا ہے ہر آدمی اپنی جماعت ڈھونڈھتا ہے۔ اور اُسمیں رہنا پسند کرتا ہے۔ جو چیز یا جو خیال اور جو ذریعہ کسی انسان کا میلان قابو کرتا ہے وہی اسکی قیمت ہے۔ ہم ہر روز اپنے میلان اور مذاق کے ذریعہ سے فروخت اور دوسروں کے ہاتھ منتقل ہوتے ہیں۔ صدہا شخص ہمیں ہمارے ہی میلان اور مذاق کی رہبری سے اپنے قابو میں لاتے ہیں۔ گو ہمیں اسکا علم نہو۔ مگر واقعات گواہ ہیں۔ کہ ہم ہر روز ایسی خرید فروخت کرتے ہیں۔ کیا اب بھی کوئی کہہ سکتا ہے۔ کہ دنیا میں انسان فروشی نہیں ہوتی؟ ہوتی ہے مگر ہم محسوس نہیں کرتے۔

اس خود فروشی کا کچھ حصہ تو سودمند اور مطابق ضرورت کے ہے۔ اور بہت سا حصہ ناسودمند اور بے ضرورت بھی ہے۔ خریدار دھوکا دیتا ہے اور خود فروش فریب کھاتا ہے۔ اس لحاظ سے کہنا پڑتا ہے کہ ہماری اخلاقی کمزوری اخلاقی حالت قابل اصلاح اور قابل تنقید ہے۔

وہ کونسا طریقہ ہے۔ کہ ہم ایسے ناسودمند انتقال سے محفوظ رہیں۔ اور ہماری خود فروشی ضائع نہ جائے اسکے واسطے اخلاقی حکیموں اور اخلاقی مصلحین نے یہ طریقہ نکالا ہے:۔ کہ

ہمارے میلان اور ہمارے خیالات ایسے پایہ کے ہوں۔ جنمیں اخلاقی جہت سے کوئی لغزش کوئی کمزوری۔ کوئی نقص حائل نہو۔ ہمارا مذاق اُن عیوب اُن مضار سے پاک ہو۔ جو ہمیں بُرائی کا راستہ دکھاتے اور ایک بدی یا فضول شغلہ کیطرف لیجاتے ہیں۔

خواہ کیسی ہی قید لگائی جائے۔ اور اپنے تئیں کیسا ہی محفوظ کیا جائے۔ مختلف
جوانب سے لوگ خریداری پر دوڑتے اور یہ سودا کرتے ہیں۔ یہ تجارت کبھی بند نہیں ہو سکتی
جو شخص اپنا دروازہ مضبوط اور بند رکھتا ہی وہ چوروں اور بدروشوں سے امن میں رہتا ہی۔
لیکن جو شخص اپنا دروازہ محفوظ نہیں رکھتا وہ زیر صدمہ ہی چور ہر کھلے اور بند دروازہ میں
داخل ہونیکی کوشش کرتا ہی۔ اور کبھی کبھی کامیاب بھی ہو جاتا ہی۔

جو شخص اپنی قیمت کم کرتا ہی۔ وہ بہت جلد اور آسانی سے ایک دفعہ ہی نہیں بلکہ
بار بار بے عزتی سے فروخت ہوتا ہی۔ خلاف اسکے جو شخص قیمت گراں رکھتا ہی۔ وہ اول
تو فروخت ہی نہیں ہوتا۔ اور اگر ہوتا بھی ہی تو ایسی قیمت پر جو ہر کوئی ادا نہیں کر سکتا۔

دنیا میں اُسی شخص کی عزت ہی جسکی قیمت زیادہ ہی۔ قیمت اُسکی زیادہ اور گراں
ہی۔ جسکے اخلاق۔ اوصاف۔ مذاق۔ میلان برجستہ اور مضبوط۔ سودمند اور قابل وقعت ہیں

دنیا میں وہی شخص اور وہی قوم ترقی پا سکتی ہے۔ جو اپنی قیمت گراں
بتلاتی اور گراں چارج کرتی ہے۔ جس قوم کے افراد اپنی قیمتیں کم لگاتے اور کم
چارج کرتے ہیں۔ وہ مدارج ترقی اور منازل ترقی و شائستگی سے کوسوں دور
ہیں۔ بچپن اور زمانہ تعلیم ہی سے یہ ذہن نشین ہونا چاہیئے۔ کہ

"ہماری قیمتیں اعلیٰ اسکیل پر ہیں۔

"ہم ارزاں نہیں۔ بلکہ گراں ہیں۔

"ہمارا خریدنا آسان نہیں بلکہ مشکل ہی۔

"ہم کسی بات پر ہی اپنا مذاق اور اپنا میلان فروخت کرینگے۔

"ممکن ہی کہ ہم بائع بھی ہوں۔ لیکن ہر حالت میں خریدار رہینگے۔

---

۵ یہ بحث ہی کیگئی ہی۔ کہ انسان کی قیمت باعتبار اسکے اخلاق اور میلان یا مذاق کے ہی۔ یا باعتبار اسکے اُس ذاتی کیفیت
اور حالت کے جنسے یہ اخلاق اور میلان نکلتے ہیں۔ اسکا جواب یہ دیا گیا ہی کہ دراصل انسان کی قیمت باعتبار اس وجدان
اور اُس کیفیت کے ہی۔ جنسے یہ صفات پیدا ہوتے ہیں لیکن چونکہ اس کیفیت وجدانی کا اظہار اور اعلان انہیں صفات
کے ذریعہ سے ہوتا ہی۔ اسواسطے عرفاً باعتبار انہیں کے قیمت لگائی جاتی ہی۔ "

یہی باتیں ہیں - جو ایک قوم کو قوم اور ایک انسان کو انسان بناتی ہیں -
یہی اُصول ہیں - جو ایک گروہ کی شایستگی اور ترقی کا موجب ہو سکتے ہیں فقیدبر

طلسم خواب

از اشک پرسید کہ در دل چہ خروش است
این قطرہ ز دریا چہ خبر داشتہ باشد

خواب کے معنی نیند یا نیند میں کچھ دیکھنے کے ہیں - مگر ہم اس مضمون میں طبی اعتبارات سے یہ بحث نہیں کرینگے کہ نیند کسطرح آتی ہے - اور اُسکے اسباب کیا کیا ہیں بلکہ یہ دکھائینگے کہ انسان عالمِ خواب میں جو کچھ دیکھتا یا سنتا ہے اُسکی حقیقت کیا ہے -

جاندار مخلوق دو حالتیں یا دو کیفیتیں رکھتی ہے -

علم بیداری
عالم خواب

ان دونوں حالتوں سے عموماً کوئی فرد جاندار خالی نہیں ہے ہاں یہ جدا بات ہے کہ ان دونوں حالتوں کی مقدار اور انداز میں گونہ فرق ہو -

طفل نوزائیدہ سے لیکر پیر فرتوت تک سب کی ذات میں یہ دو حالتیں پائی جاتی ہیں اور اسقدر لازم پڑی ہیں کہ عموماً جاندار مخلوق کا بغیر انکے گذارہ مشکل ہے گویا یہ ان کی حیات کا جزو اعظم ہیں -

لہ بعض حکما نے نباتات اور جمادات میں بھی جان یا زندگی ثابت کرنیکی کوشش کی ہے انکے خیال میں نباتات میں بالخصوص عالم بیداری اور حالت خواب موجود ہے گو کوئی یہ نہ کہ سکے کہ نباتات کی بیداری اور خواب کی کیا کیفیت ہوتی ہے - لیکن بعض کے خیال میں بیداری کا عالم اور خواب (یعنی نیند) کی حالت نباتات میں بھی پائی جاتی ہے - ۱۲

انسان کی نسبت تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اُسکا عالم بیداری اور حالتِ خواب اس انداز اور اس طریق کی ہے۔ لیکن سوائے انسان کے اور مخلوق کی حالت کی نسبت ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ جب اُنہیں نیند آتی ہے، تو وہ اسمیں کیا دیکھتے ہیں یا اُنپر کیا گذرتی ہے۔ گو ہم صحیح کیفیت نہیں تبلا سکتے مگر یہ ضرور کہہ سکتے ہیں کہ وہ بھی عالم خواب میں کچھہ نہ کچھہ دیکھتے ہیں۔ بعض دفعہ کتے۔ بکریاں۔ گھوڑے وغیرہ نیند میں کچھہ ایسے حرکات کرتے دیکھے گئے ہیں جنسے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ وہ عالم خواب میں کوئی ایسی چیز یا تماشا دیکھہ رہی ہیں جو اُنہیں حیرت اور پریشانی میں ڈالے ہوئے ہے[1]۔ اگر انسان گھریلو جانوروں کو بحالت خواب غور سے دیکھا کرے۔ تو اُسے معلوم ہو جائیگا کہ وہ بھی اُس حالت میں کوئی نیا نظارہ ضرور کرتے ہیں۔ اور ہم علمی طور پر بھی اس سے انکار نہیں کر سکتے کیونکہ جب انسان کیطرح عالم بیداری میں اُنہیں ایک قوت احساس حاصل ہے تو کیا وجہ ہے کہ عالمِ خواب میں بھی اُسکا کچھہ نہ کچھہ اثر باقی نہ رہے۔ ہاں یہ بات اور ہے کہ ہم اُسے کسی خاص مفہوم یا معنی میں تعبیر نہ کر سکیں۔

عالم بیداری میں انسان دس قوتوں (ظاہری اور باطنی) سے کام لیتا ہے۔

حواس ظاہری۔ باصرہ (۱) سامعہ (۲) شامہ (۳) ذائقہ (۴) لامسہ (۵)

حواس باطنی۔ حس مشترک (۱) خیال (۲) واہمہ (۳) حافظہ (۴) متصرفہ (۵)

جسوقت انسان عالمِ بیداری میں ہوتا ہے اُسوقت یہ سب قوتیں اُس انداز اور مقدار سے جسپر اُنہیں قدرت نے رکھا ہے لگاتار کام کرتی ہیں ذرا سا فرق آنے سے نظام بیداری میں گونہ فرق آجاتا ہے۔ اور انسان ایک تکلیف اور دکھہ محسوس کرتا ہے۔

[1] جانوروں یا دیگر حیوانات کی قوت شنوائی یا قوت ناطقہ اور احساس مختلف فیہ ہے۔ بعض جانور مثل طوطے اور مینا کے بہت ہی تند فہم اور ذکی ہوتے ہیں اور بعض کند ذہن۔ جس طرح طوطے اور مینا کو پڑھائی جا سکتی ہیں بعض حکیموں نے خیال کیا ہے کہ کوشش کرنے سے اور جانور بھی اسیطرح پڑھائے یا سکھائے جا سکتے ہیں چنانچہ بعض لوگوں نے ذرا غور پر کچھہ کچھہ محنت کی بھی ہے۔ ۱۲

دونوں قسم کے حواسوں میں ایک طرح کا تعلق اور مشارکت ہی۔ گو قوتِ متخیلہ اور قوّت واہمہ بجائے خود ہی فاعل اور کارکن ہے۔ مگر جب انسان کی قوتِ باصرہ اور سامعہ میں فرق آجاوی تو حواسِ باطنی کے تصرفات میں بھی کسیقدر فرق آجائیگا۔ اگرچہ وہ بالکل عاری نہ ہو جائینگے۔ باوجود اسکے کہ حواس باطنی کا حواس ظاہری سی اسقدر واسطہ اور قرب ہے مگر پھر بھی دونوں قسم کے حواس جداگانہ کام کرتے رہتے ہیں۔ اگرکسیوقت قوّتِ باصرہ اپنے فرائض سے عاری ہو جائے تو اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسکے ساتھہ قوتِ واہمہ یا خیال بھی معطل ہو جاے۔ یا قوت واہمہ اور متصرفہ کے قاصر ہونے سے قوتِ باصرہ بھی عاری ہو جائے۔

گو دونوں قسم کی قوتیں کبھی کبھی بالاشتراک بھی کام کرتی ہیں لیکن سوائے اُسوقت کے جبکہ اُن کی حالت میں طبّی[۱] یا اخلاقی اعتبارات سے کوئی فرق یا نقص آجاوی ہمیشہ بالانفراد عمل کرتی رہتی ہیں۔ اور کسی حالت میں ادائے فرائض اور کام کرنے سے معطل یا عاری نہیں رہتی ہیں۔

عالمِ خواب کے تسلسل کی نسبت ہم بعدمیں بحث کرینگے پہلے یہ بتلایا جاتا ہی کہ عالمِ بیداری میں انسان دونوں قسم کی صورتوں سی عموماً مندرجہ ذیل طریقوں سے کام لیتا ہے۔

(ا) بذریعہ مشاہدہ محض۔

(ب) مشاہدہ مع القیاس۔

(ج) تفکر[۲] بالمشاہدہ والقیاس۔

---

[۱] جیسے طبی اعتبارات کی حیثیت سے ظاہری حواس مکدر یا ابتر ہوکر کام سی رہجاتے ہیں اور اُن میں وہ فطرتی تیزی اور سرعت و عمدگی نہیں باقی رہتی۔ جو اُن میں مودعہ تھی۔ اسیطرح اخلاقی نقص کی وجہ سی بھی حواس باطنی کی رفتار اور تصرف میں فرق آجاتا ہے۔ اور اُنکی حالت وہ نہیں رہتی جو اقتضائے فطرت کے مطابق ہونی چاہیئے۔ ۱۲

[۲] قیاس اور تفکر میں فرق ہے قیاس مشاہدہ سی شروع ہوتا ہے۔ اور اُسی پر ختم ہو جاتا ہے تفکر مشاہدہ اور وجدانیات دونوں کو شامل ہے۔ جو امور مشاہدے سے ثابت ہوتے ہیں اُنکی نسبت بھی قوتِ متفکرہ کام کرتی ہی۔ اور وجدانیت میں بھی کام دیتی ہی۔ بعضوں نے یہ بھی کہا ہے کہ قوتِ متفکرہ زیادہ تر وجدانیات ہی سے متعلق ہے۔ ۱۲

(د) تخیلِ طبعی۔
(ہ) تخیلِ اضافی۔
(و) وہم طبعی۔
(ز) وہم اضافی۔

مشاہدے میں بذریعہ حواس ظاہری ہر قسم کا احساس شامل ہی۔ مشاہدہ صرف قوتِ باصرہ ہی سی متعلق یا مخصوص نہیں ہی۔ گو عرفِ عام میں مشاہدی سی وہی حالت مراد لینگے کہ جب کوئی شے یا کیفیت ہمارے مشاہدے (یعنے دیکھنے) میں آوی۔ لیکن علمی اعتبار سے جن چیزوں اور جن کیفیتوں کو انسان محسوس کرتا ہے خواہ کسی حواس کے ذریعے سے ہو اسکو بھی مشاہدہ کہتے ہیں۔ جب ہم کسی شے یا کسی کیفیت کا علم بذریعہ قوتِ ذائقہ یا لامسہ حاصل کرتے ہیں اور اُس سے کوئی نتیجہ نکالتے ہیں تو ایک طرح سے وہ بھی ایک اضافی مشاہدہ ہے کبھی مشاہدہ محض ہوتا ہے خواہ کسی قسم سے ہو۔ مثلاً ہمنے کوئی کیفیت دیکھی یا سُنی یا کسی چیز کا لمس کیا اور اُسے اُسی حالت میں چھوڑ دیا اور اُسپر کوئی مزید غور نہیں کی۔ تو یہ ایک محض یا بلا قیاس مشاہدہ ہوگا۔ اس مشاہدے سے ہم وہی نتائج حاصل کر سکتے ہیں۔ جو بالکل بدیہی ہیں گویا در اصل ہم صرف بدیہی نتائج کا مشاہدہ کرتے ہیں۔

جب ہم کسی شے یا کیفیتِ مشہودہ کی نسبت مزید غور کرتے اور سوچتے ہیں اور ان نتائج یا آثار پر پہنچتے ہیں جو بدیہی نہیں ہوتے یا جن میں کسیقدر اغلاق ہوتا ہے۔ تو وہ ایک قیاس یا محلّ قیاس ہے۔

انسان میں ایک ایسی قوت بھی پائی جاتی ہے جو واقعاتِ پیش آمدہ اور صورِ مشہودہ پر عمیق غور کرنے کی عادی ہوتی ہی۔ اُس قوت کا نام قیاس ہی۔ قیاس کی دو حالتیں ہیں۔

قیاس استدلالی۔
قیاس استقرائی۔

قیاس استدلالی میں صرف ایک مشہودہ یا پیش آمدہ صورت اور کیفیت کی دلائل

بالمقابل سے اثبات یا تردید کیجاتی ہے۔ اور قیاس استقرائی میں ایک جدید کیفیت یا حقیقت مستتر ثابت کیجاتی ہے۔ اور جزئیات سے کلیات کا استدلال ہوتا ہی۔ دونوں قسم کے قیاسات مشق سے ایک ایسی منوّر اور جامع حالت یا کیفیت پیدا کر لیتے ہیں جس سے بڑے بڑے علمی نکات اور علمی دقائق حل ہونے لگتے ہیں۔ فرقۂ حکماء میں بمقابلہ اہل مذہب تزکیہ قیاس ہی پر زیادہ زور دیا جاتا ہے۔ اور تزکیۂ قیاس[له] ہی میں حکمتیں کھلتی اور منکشف ہوتی ہیں۔ بعض حکیموں نے یہانتک کہدیا ہے کہ تزکیۂ قیاس ہی سے کرامات اور خرق عادات ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ یا یہ کہ تزکیہ قیاس ہی کا نام کرامت ہے۔

قیاس آں شہسوارِ عرصۂ راز ... برادر خواندۂ الہام و اعجاز
قیاس از بہر ہر معنی اساس است ... جہاں روشن بہ مصباحِ قیاس است
حکیمانے کہ اصحابِ قیاس اند ... نظام و نسقِ گیتی را اساس اند
نظر چوں در حقایق مے دوانند ... دو صد پنہاں زیک پیدا بدانند
گہے اسرار پنہاں باز گویند ... گہے تفصیل ہر اعجاز گویند
چو دستورِ قیاس آغاز کردند ... بما اسرار پنہاں باز کردند
قیاسِ مرد چوں یابد کمالات ... زند پہلو بہ الہام و کرامات
چو نکتہ کس بلیغ و تام گردد ... قیاسش را کرامت نام گردد
کرامت ہا ز پاکاں دام کردند ... پس آنگاہی قیاسش نام کردند
طفیلِ ایں قیاساتِ ستودہ ... شود نا آزمودہ آزمودہ
قیاس معرفت یک چشم وا کرد ... دو چشم مرداں را سرمہ سا کرد
قیاس آں صیقلِ ادراکِ انساں ... کز و روشن شد انساں را دل و جاں
زمشاقیِ غور و فکرتِ پاک ... یکے صد مے شود نیرو ے ادراک
قیاس آموز چشمِ خویش وا کن ... دلِ آزاد با فکر آشنا کن

له قیاس اور قیاسے میں فرق ہے قیاس معاملات مشہودہ و واقعات پیش آمدہ پر بلا کسی اصولِ مسلمہ یا تجربی شواہد کے غور کرتا ہے اور قیاسے میں بعض شواہد مسلمہ اور اسناد تجربی پہ مدار ہوتا ہے۔ ۱۲

عالم بیداری میں تخّیل اور تفکر کی بھی دو حالتیں ہیں یہ صورت یا تو اُن امور اور آثار سے پیدا ہوتی ہے جو بذریعۂ حواس ظاہری پیش آتے ہیں۔ اور یا اُن کیفیات سے جو وجدانی طور پر حادث ہوتی ہیں یہ ایک بحث چلی آتی ہے کہ۔

بلا مشاہدہ یا تخیل تابع ظواہر کے وجدانی طور پر بھی انسان کوئی خیال یا فکر کر سکتا ہے یا نہیں اسمیں دو گروہ ہیں ایک کا تو یہ خیال ہے۔

(الف) جو چیزیں اور جو کیفیات ہم ظاہر میں دیکھتے ہیں اُنہیں کی نسبت ہم خیال یا فکر بھی کر سکتے ہیں۔ جو وجود اور جو کیفیات ہمارے احاطہ مشاہدہ سے باہر ہیں اُنکی نسبت کوئی فکر یا کوئی خیال ہو ہی نہیں سکتا۔

(ب)۔ ہماری قوتِ متفکرہ یا متصرفہ محض شواہد یا ظواہر کی پابند نہیں ہے۔ وہ ظواہر یا شواہد کے ماسوا بھی خیالات یا افکارِ متخیلہ یا متفکرہ پیدا کرتی رہتی ہے۔

میں یہاں پر فریق (ب) سے متفق الرائے ہوں۔ یہ درست اور صحیح ہے کہ جس شخص نے کبھی ریل اور تار نہیں دیکھا اُسکے دل میں ریل اور تار کا خیال کیونکر پیدا ہو سکتا ہے لیکن مجھے یہ سوچنا ہے کہ جو شخص ریل اور تار کا موجد تھا اُسنے ایجاد سے پہلے کبھی ریل یا تار دیکھا تھا؟ اب سوال یہ ہے کہ اسکے دل میں

(۱) ریل اور تار کی ایجاد کا خیال کیونکر پیدا ہوا۔

(۲) اور کس چیز یا طاقت نے اُسے ایسی تحریک کی۔

اگر ہم زیادہ سے زیادہ تاویل کرینگے تو یہ کہ ریل اور تار کے موجد کے دل میں پہلی سواریوں اور ذرائع خبر رسانی کی تکلیفوں اور دقتوں نے یہ تحریک کی کوئی سواری یا ذریعہ ایسا بھی ہونا چاہیئے جو موجودہ تکالیف اور مشکلات سے بچائے۔ اسٹیم یا برقی طاقتوں نے اس خیال کی اور بھی تائید کی اور یہ خیال موجد کے دل میں اُس حالت میں پیدا نہ ہوتا اگر وہ پہلی سواریوں اور ذرائع خبر رسانی سے کچھ واقفیت نہ رکھتا۔ اسپر ہم یہ دریافت کرینگے کہ جو پہلے ذرائع تھے وہ کسطرح یا کس نظیر سے ایجاد ہوئے۔ جب اخیر سلسلہ پر پہونچو گے تو یہی کہنا پڑیگا کہ انکے موجدوں کے دلوں میں اُن ایجادوں کا خیال ناگہاں پیدا ہوا اِس

جس حالت کا نام ناگہاں ہے اُسی حالت سے مراد وہ حالت ہے جو اکثر اوقات انسان میں بلا پابندی شواہد اور ظواہر کے کام کرتی ہے۔ اور جسکے متعلق یہ بحث ہے۔ میں مانتا ہوں کہ انسان کے خیالات اور معقولوں میں ظواہر اور شواہد سے زیادہ تر سلسلہ جنبانی یا تحریک ہوتی رہتی ہے لیکن اُسکے ساتھ ہی مجھے یہ بھی کہنا ہے کہ بلا پابندی ان شواہد اور مظاہر کے بھی خیالات اور تفکرات نشو و نما پاتے ہیں۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ اس قسم کے خیالات اور معقولے بھی دائرہ موجودات سے باہر نہیں ہوتے لیکن بمقابلہ ایک خاص شخص کے نفس کے جدید اور خارج از دائرہ ہوتے ہیں اور یہی فہو المراد۔

تخیل اور تفکر انسان کی ایک عام حالت ہے۔ خاص حالت میں بعض اوقات کسی کسی طبیعت میں کچھ کچھ وہم بھی پایا جاتا ہے تخیل اور تفکر کی طرح وہم بھی یا شواہد اور ظواہر کے تابع ہوتا ہے یا اُن سے آزاد۔ وہم اور فکر میں فرق ہے۔ وہم میں انسان بلا ارادہ اور بلا قصد کوئی کیفیت یک لخت اپنے دل میں پاتا ہے خواہ مقید بہ شواہد ہو اور خواہ بلا تقید شواہد۔ تفکر میں تقدم ارادہ و موجبات ارادہ شرط ہے۔ جو فکر یا تخیل اور وہم مقید بہ شواہد ہوتا ہے اُسے تخیل یا فکر یا وہم اضافی کہتے ہیں اور جو بلا تقید ہوتا ہے وہ غیر اضافی یا طبعی ہے۔

عالم بیداری میں انسان پر چند حالتیں طاری ہوتی ہیں اور ہر حالت دوسری حالت سے بلحاظ اپنے عمل اور فعل کے جدا ہے۔ یعنی۔

(ا) تخیل یا تفکر اور توہم بحالت تکدر یا تعطل حواس۔

(ب) تخیل یا تفکر یا توہم بالعمل۔

(ج) اتفاقی یا ناگہانی معقولات۔

(د) معقولات متوارده۔

مشاہدہ اور تجربہ اس بات کی تائید میں ہے کہ جب کبھی انسان کے حواس میں بوجہ افکار نازلہ یا مصائب عائدہ اور لحوق امراض کدورت آجاتی ہے۔ یا کچھ دیر کے لئے حواس ظاہری بالکل معطل ہو جاتے ہیں۔ تو اُن حالتوں میں انسان کی باطنی قوتیں کام کرنے سے نہیں رکتی ہیں گو بظاہر انسان حواس باختہ معلوم ہوتا ہے لیکن اُسکی

باطنی قوتیں کچھ نہ کچھ کام کرتی رہتی ہیں اور اکثر اوقات ایسے ہوش گم کردہ لوگوں سے ایسی ٹھکانے کی باتیں ظاہر ہوئی ہیں کہ باہوش بھی حیران رہگئے ہیں۔گو یہ سلسلہ لگاتار نہ جاری رہتا ہو لیکن اس سے انکار نہیں ہوسکتا کہ ان حالتوں بھی باطنی قوتیں اپنا کام کئے ہی جاتی ہیں۔

پاگل خانوں میں کبھی کبھی مدتوں کے پاگل بھی وہ ٹھکانے کی باتیں کہہ جاتے ہیں کہ العظمت للّٰہ گو وہ برسوں سے محبوس ہوتے ہیں اور اُنکے دماغوں میں نام کو بھی سلامت روی باقی نہیں ہوتی مگر پھر بھی پرانی سے پرانی باتیں اور تاریخی واقعات ہذیان اور بڑمیں اُنکی زبان سے نکل جایا کرتی ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ تکدر اور تعطل حواس کی حالت میں بھی انسان کی اندرونی قوتیں کام کرنا جانتی ہیں۔تعطل یا تکدر حواس کی صورت میں عموماً وقوف بالکل جاتا رہتا ہے لیکن بعض وقت پاگلوں نے وقوف سے ایسا برمحل کام لیا ہے کہ تعجب ہوتا ہے۔ایک پاگل خانے میں ایک پاگل جو پہلے کسی رسالے میں گمشتہ عہدہ دار تھا مدتوں سے قید تھا۔اور اُسکی حالت بالکل خراب اور ابتر ہو چکی تھی۔ایک روز اُسی رسالے کا عہدہ دار جو پاگل خانے میں چلا گیا تو اُس پاگل نے اُسے فوراً پہچان لیا اور یہ کہکر چپ ہوگیا "میں جانتا ہوں تو میرے داہنے بازو تھا اور میرا جوڑی دار اب میرا بلاؤ اُتارنے آیا ہے" عہدہ دار نے مشکل سے پاگل کو پہچانا اور تصدیق کی کہ واقعی میرے ساتھ یہ رسالے میں بھرتی ہوا تھا۔اور بجائے خود متعجب تھا کہ ایک مسلوب الحواس نے اُسے اسقدر عرصے کے بعد دیکھتے ہی پہچان لیا۔اور ایک صحیح الحواس شناخت نہ کرسکا۔

عمل مقناطیسی میں عامل معمول کو ایک ایسی خاص حالت میں لاکر سوالات کرتا ہے جس میں معمول ظاہری حواس سے قریباً اجنبی ہو جاتا ہے۔معمول پر عامل ایک حالت خواب طاری کر دیتا ہے اور ظاہری مدرکات سے اُسے بہت دور لیجاتا ہے۔ایسی حالت میں بھی کہا جائیگا کہ معمول کے حواس ظاہری مکدر یا معطل ہو جاتے ہیں۔اور مظاہر سے اُسے کوئی خبر نہیں رہتی۔نوم طبعی اور نوم مقناطیسی میں

صرف یہ فرق ہوتا ہے کہ نوم طبعی میں نائم بعد از قطع نوم متاذی اور متصدع نہیں ہوتا اور نوم مقناطیسی میں اُسکے دل اور جسم پر ایک خاص تکلیف عائد ہوتی ہے۔
عمل مقناطیسی سے ثابت ہوتا ہے کہ حواسِ باطنی کا عمل نوم غیر طبعی میں بھی باطل نہیں ہوتا۔ معمول ایسے ایسے سوالوں کے جواب دیتا ہے کہ اگر وہی سوال اُس سے حالتِ بیداری میں پوچھے جاتے تو جواب ممکن نہ تھا۔

بعض اوقات انسان بغیر کسی خاص خیال اور ارادے کے اپنے دل میں ناگہاں ایک خیال پاتا ہے جس کی کوئی بنیاد نہیں ہوتی۔ اور وہ پورا ہو جاتا ہے۔ ایسے خیالات کی نسبت یہ توجیہ کیجاتی ہے کہ وہ اتفاقاً پورے ہو گئے ہیں اور اس لحاظ سے وہ اتفاقی مقولات سے تعبیر کئے جاتے ہیں۔ کبھی ناگہاں یہ خیال آتا ہے کہ اگر ریلوے اسٹیشن پر فلاں دوست ملجاوے تو کیا اچھا ہو۔ آج فلاں شخص کا خط آجاوے تو کیا خوب ہو۔ آج صاحب بہادر خود بخود ہی بلا کر دریافت کریں تو زہے نصیب ایسے مقولات کسی دلیل یا کسی شبہ دلیل کے تابع نہیں ہوتے۔ بلکہ محض فرضی یا ناگہانی مقولے ہوتے ہیں۔ لیکن اکثر دفعہ ہو بہو پورے اُترتے ہیں اُسوقت انسان کہا کرتا ہے کہ کاش میں کوئی اور ہی خیال کرتا۔ آخر پورا تو ہو ہی جاتا تھا۔ بعض وقت ایسے مقولات کی نسبت کہا جاتا ہے کسی اچھے وقت ایسا خیال آیا تھا۔

ہر انسان کی زندگی میں ایسے ایسے واقعات پیش آتے رہتے ہیں شاید ہی کوئی انسان ان طبعی تصرفات یا مقولاتِ ناگہانی سے خالی ہو۔

نثر میں کم نظم میں زیادہ مقولات قیاسی۔ قیافے میں بھی ایک ہی مضمون کی بابت دو یا دو سے زیادہ انسانوں کا توارد مضمون ہو جاتا ہے۔ جو مضمون زید کے دل سے اُٹھتا ہے وہی خالد کی طبیعت سے بھی پیدا ہوتا ہے۔ جو قیاس بکر کا ہوتا ہے وہی قیاس عمر کا ہوتا ہے۔ ایسی ایسی نظیریں ایک دو نہیں ہیں بلکہ بیسیوں ہیں۔ ایسے مقولات متواردہ کی نسبت لوگ کہا کرتے ہیں کہ بوجہ تناسب طبائع پیدا ہو جاتے ہیں یا جن مضامین کی نسبت توارد ہوا ہے اُن کے مواجبات مختلف طبائع پر یکساں

موثر ہوتے ہیں۔

نظم میں تو کبھی کبھی یہانتک توارد ہو جاتا ہے کہ دو شاعروں کے کسی شعر کے مصرعے کا مصرع بعینہ ایک ہی حالت میں بالالفاظ والمعانی ترتیب پایا جاتا ہے۔ حالانکہ ایک شاعر مغرب میں ہوتا ہے اور دوسرا مشرق میں۔

بعض علمی مضامین یا اخلاقی مقاصد میں توارد کا ہو جانا چنداں تعجب خیز نہیں ہے۔ کیونکہ اُن مضامین علمی میں جن کی بنیاد خاص موجبات اور شواہد پر ہے استدلال اور استشہاد کے وقت عموماً توارد ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک مُہندس طاقت اعدادی اور قیمت صفر عموماً اُنہیں دلائل سے ثابت کرتا ہے جنکو دوسرا مہندس بھی جانتا ہے۔ برخلاف اسکے دو شاعر ایک مضمون مختلف تشبیہات اور استعارات سے باندھ سکتے ہیں۔ اُنکے ایک شعر یا ایک مصرع میں توارد ہو جانا بہ نسبت ایک مہندس کے توارد کے زیادہ تر قابل غور اور دلچسپ ہے۔

ہر جاندار کے واسطے نیند ایک طبعی خاصہ ہے گو اُسکی حالتِ مقدار مقابلتاً مختلف فیہ ہو۔ بقول اطبا انسان کے لئے کم سے کم آٹھ گھنٹے سونا ضروری ہے۔ زیادہ جاگنا بجائے خود ایک مرض یا تکلیف ہے۔ اکثر آدمی صرف زیادہ جاگنے ہی سے بیمار ہو جاتے ہیں۔ جسوقت انسان سوتا ہے اُسوقت اُسکے حواس ظاہری مختل یا مکدر نہیں ہوتے بلکہ سارے دن کے تھکے ماندے چند گھنٹوں کے لئے آرام میں ہو جاتے ہیں۔ حواسوں کے مختل ہونیکی صورت میں نیند بھی اچھی طرح نہیں آتی۔ جب انسان بیمار ہوتا ہے اُسوقت اُسے ایسی میٹھی نیند نہیں آتی جسے ہم طبعی نیند کہ سکیں

بیماریوں اور عارضوں میں نیند کا نہ آنا بھی ایک سخت تکلیف دہ عارضہ ہے۔ بعض اوقات نیند کا آنا ہی ازالۂ علالت کی بین دلیل سمجھا جاتا ہے۔ اور نیند کا نہ آنا موجب تکلیف

نیند کی حسب ذیل قسمیں ہیں

الف ۔ خواب محض

ب ۔ خواب عمیق

ج - نیم خوابی
د - خواب بیہوشی نما
ہ - خواب عملی
ز - مدہوشی

خوابِ محض سے وہ خواب مراد ہے جس میں انسان ایک ہلکی نیند میں ہوتا ہے۔ اور خوابِ عمیق سے وہ خواب جسمیں انسان پر ایک گہری نیند طاری ہوتی ہے۔ اور اسکے حواس ظاہری کے ادراک اور احساس میں ایک خاص غباوت آجاتی ہے۔

خوابِ محض میں حواس کے اندر چنداں غباوت عائد نہیں ہوتی خواب عمیق میں انسان دنیا و مافیہا سے گویا بالکل الگ ہو جاتا ہے۔ اور معمولی افعال یا حرکات سے اُسکا دماغ اثر پذیر نہیں ہوتا۔ اور خلاف اسکے خوابِ محض میں معمولی حرکات سے بھی آنکھ کھل جاتی ہے۔

نیم خوابی میں اگرچہ انسان سوتا ہے مگر حواسِ ظاہری میں وہی سرعت اور عمل باقی رہتا ہے جو حالت بیداری میں تھا۔ اس حالت میں انسان کبھی نیند میں ہوتا ہے اور کبھی اردگرد کے واقعات کیفیات یا حرکات بالاجمال اسپر اپنا اثر کرتے ہیں۔ لیکن چونکہ نیند بھی شامل حال ہوتی ہے اسواسطے اس قسم کی کیفیتِ بیداری بھی نیند ہی سمجھی جاتی ہے۔

خواب بیہوشی نما وہ خواب ہے جو بوجہ کسی بیماری یا کسی اور حادثے یا کیفیت کے طاری ہوتا ہے۔ اس خواب میں حواس مکدر اور مختل ہو جاتے ہیں چونکہ دماغ ضعیف ہوتا ہے اسواسطے انسان ایک خواب نما بیہوشی میں پڑا رہتا ہے اس خواب سے انسان راحت اور وہ آسایش حاصل نہیں کرتا جو خوابِ صحت سے منصور ہے۔

خواب عملی وہ خواب ہے جو بذریعہ مسمریزم یا کسی اور طبی عمل کے عائد کیا جاتا ہے۔

محض بیہوشی بعض اوقات انسان کسی صدمہ یا دوا کے اثر سے بالکل بیہوش ہو جاتا ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک گہری نیند میں ہے۔ یہ حالت درحقیقت

نیند نہیں ہوتی۔ بلکہ ایک عارضہ ہوتا ہے۔ گو دیکھنے والے اُسے نیند ہی سمجھیں مگر درحقیقت وہ ایک حالتِ مدہوشی ہوتی ہے۔

خواہ کسی قسم کی نیند ہو اور خواہ کسی قسم کی بیہوشی[٥١] اُسمیں انسان کی تین حالتیں ہوتی ہیں:

(۱) یا تو وہ ایسی نیند میں ہوتا ہے جس میں نہ تو کچھ سنتا ہے اور نہ کچھ دیکھتا ہے۔

(۲) یا کچھ حصہ بالکل غافل سوتا ہے اور کچھ حصے میں خواب کے اندر کچھ دیکھتا اور کچھ تماشا کرتا ہے۔

(۳) یا کل حصہ خواب میں کچھ دیکھتا اور کچھ تماشا کرتا ہے۔

پہلی دو صورتیں عام ہیں اور پچھلی تیسری صورت خاص ہے خواہ کوئی سی صورت ہو یہ ثابت ہے کہ ہر ایک قسم کے خواب میں انسان کچھ نہ کچھ دیکھتا اور سُنتا ضرور ہے۔ یہ جدا بات ہے کہ کوئی زیادہ اور کوئی کم۔ جو خواب عملی طور پر عائد کیے جاتے ہیں یا بوجہ خاص صدمات کے طاری ہوتے ہیں یا محض مدہوشی ہوتی ہے۔ اُن میں انسان کبھی کبھی کچھ نہ کچھ خواب کے اندر دیکھتا اور سُنتا ہے۔

عملی خواب جب انسان پر طاری کیے جاتے ہیں تو اُنکے ازالے کے بعد معمول بیان کیا کرتا ہے کہ میں اس عرصے میں ایک ایسی حالت میں رہا ہوں۔ اسی طرح جو لوگ کسی ناگہانی صدمے سے یک لخت بیہوش ہو جاتے ہیں وہ بھی جب ہوش میں آجاتے ہیں تو اکثر کہتے ہیں کہ ہم تو ایک خوشی اور اطمینان سے ایک باغ کی سیر کر رہے تھے۔

---

[٥١] ان اقسام خواب کے سوا ایک اور قسم کا خواب بھی ہے جسے بہ اصطلاحِ فقراء و صوفیہ مراقبہ یا سمادھی کہتے ہیں اور بہ اصطلاحِ حکما قیاس مفرط۔ تنہائی میں یہ لوگ کسی مقصد پر اس طرح سے خیال یا دھیان کرتے ہیں کہ بالکل اُسی میں غرق اور محو ہو جاتے ہیں اور اُس خاص حالت میں ظاہری محسوسات سے گذر کر باطنی محسوسات پر اس خوبی سے پہنچ جاتے ہیں کہ بہت سے ادق مطالب حل ہو جاتے ہیں۔

مراقبہ اور قیاسِ مفرط کے قواعد میں تھوڑا سا فرق ہے۔ مراقبہ میں کسی نہ کسی مذہبی قانون کی پابندی لازمی ہے اور حکیمانہ طریق میں ایسی پابندی لازمی نہیں۔ لیکن در اصل ایک حکیم بھی گو بظاہر کسی مذہبی قانون کی پابندی نہ رکھتا ہو مگر عملاً کسی نہ کسی قاعدے کی پابندی ضروری سمجھتا ہے۔ کیونکہ بغیر ایسے قاعدے کی پابندی کے قیاس مفرط میں کامیاب ہونا مشکل ہے۔

اور ہمیں اپنی بیہوشی کا کچھہ بھی علم نہیں۔

بعض مریضوں پر جب ڈاکٹری عمل کے لیئے بیہوشی طاری کیجاتی ہے تو ڈاکٹری عمل کے بعد یک لخت وہ ایک اجنبی حالت میں اپنے تئیں پاتے ہیں گویا اُنہیں معلوم ہی نہ تھا کہ اُنکے اعضاء پر یہ عمل ہو رہا ہے۔

یہ تمام حالتیں اس امر کا ثبوت یا زندہ نظیریں ہیں کہ خواہ کسی قسم کی نیند ہو اُس میں انسان کے حواسِ باطنی کسی نہ کسی کام میں مصروف ضرور رہتے ہیں۔ اگر ایسا نہ مانا جائے تو۔

یہ کہا جاویگا کہ جب حواس ظاہری معطل ہو جاتے یا کام کرنا چھوڑ دیتے ہیں (خواہ بوجہ طبعی نیند کے یا کسی اور وجہ خاص سے) تو پھر وہ کونسی طاقت ہے جو انسان کے اندر کل کی طرح چل رہی ہے۔

لازمی تو یہ تھا کہ حواسِ ظاہری کے تعطل یا تکدر تالم یا تنزل سے ناؤف مردے کی مانند پڑا رہتا اور سونے کے ساتھ ہی کسی اور عالم کی سیر نکرتا یہ کیا کہ ادھر سوتا ہے اور اُدھر کسی اور شغل میں مصروف ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ تو ضرور کچھہ نہ کچھہ ہو گی آخر کار یہی کہنا پڑیگا کہ چونکہ انسان کے حواس باطنیہ نیند میں بھی اپنا کام کرتے رہتے ہیں اسواسطے خواب کے اندر بھی انسان بیداری کی طرح مختلف حالتیں اور کیفیتیں دیکھتا اور سنتا ہے۔ یا یوں کہہ لو کہ عالمِ خواب میں بھی عالمِ بیداری کی طرح انسان کے تصرفات میں کمی نہیں آتی جیسے عالمِ بیداری میں انسان دونوں قسم کے ظاہری اور باطنی تصرفات رکھتا ہے ایسے ہی عالمِ خواب میں بھی باطنی تصرفات کی مشق باقی یا زندہ رہتی ہے۔ اس مرحلے پر پہنچکر ہمیں امورِ ذیل کی تشریح کرنا ضروری اور واجبی ہے۔

الف۔ خواب کے اندر انسان کے تصرفات کن قوتوں کے ذریعے سے ہوتے ہیں؟

ب۔ کیوں ایسے تصرفات ہوتے ہیں؟

ج۔ ایسے تصرفات کی کون کون قسمیں ہیں یعنی کس کس قبیل سے ہیں؟

د۔ ایسے تصرفات پر کوئی حکم لگایا جا سکتا ہے۔؟

۵- انکی صداقت کہانتک قابل تمسک اور قابل یقین ہے۔؟

انسان کے باطنی حواس حافظہ۔ متصرفہ۔ خیال۔ حس مشترک۔ واہمہ ہیں جب انسان سوجاتا ہے تو ان حواس کے تصرف اور تمسک میں ایک قسم کی کمی آجاتی ہے مگر انکی طبعی حرکت میں فرق نہیں آتا۔ حافظہ جیسا بیداری میں ہوتا ہے ویسا ہی خواب میں بھی رہتا ہے اسیطرح اور قوتیں بھی عمل کرتی رہتی ہیں۔ تجربہ ہوچکا ہے کہ تعطل و تکدر حواس کی صورت میں بھی ان اندرونی قوتوں کا عمل اور تصرف جاری رہتا ہے۔ مریضوں اور پاگلوں کا دیوانگی اور شدت علالت کی حالت میں ٹھکانے اور پتے کی باتیں کہنا اور بمصداق "دیوانہ بکار خویش ہشیار" مطلب کی سمجھانا اس امر کی دلیل ہے کہ کسی حالت میں بھی انسان کی باطنی قوتیں کام کرنے سے نہیں رکتی ہیں۔ جب تکدر تعطل حواس کی حالت میں، جو واقعی ایک ابتر حالت ہوتی ہے۔ اور جس سے نیند سو درجے بہتر ہے۔ اور جس میں انسان پوری راحت حاصل کرتا ہے، انسان کی باطنی طاقتیں کام دی جاتی ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ سلیم خواب کی صورت میں کیوں وہ کام کرنے سے رہ جائیں۔ ایک طرف سے تو یہ کہا جاتا ہے کہ باطنی قوتیں اپنے اپنے تصرفات پر ہر حالت میں غالب رہتی ہیں۔ جیسے کہ حافظہ ہر حالت میں اپنے محفوظات پر قادر رہے اور واہمہ ہر آن میں وہم پر غالب اور دوسری حالت میں یہ توجیہہ کرتے ہیں کہ نیند میں ہو کر ان طاقتوں کے تصرفات میں کچھہ بھی زور اور اثر نہیں رہتا ہے۔ اگر واقعی بحالت خواب انکے تصرفات اور محفوظات یا محصولات میں اثر نہیں تو لازم ہے کہ جاگنے پر ان میں سے کچھہ بھی باقی نہ رہے۔ حالانکہ جب انسان جاگتا ہے تو ساری باتیں اور سارے واقعات یاد آجاتے ہیں اور اُسی طرح پھر یہ کلیں چلنے لگتی ہیں جیسے چند منٹ پیشتر چلتی تہیں کیا آن کی آن میں سب گیا گذرا مصالح موجود ہوگیا۔ یا پہلے ہی سے موجود تہا۔ اگر یہ کہا جائے کہ سرمایۂ محصولہ تو اُسی طرح باقی رہتا ہے لیکن بہ عالم خواب اُنکے تصرف میں کمی آجاتی ہے تو یہ بھی درست نہیں کیونکہ ان قوتوں کا تصرف بھی تو دو قسموں پر ہے۔ ظاہری اور باطنی

جسطرح بیداری میں باطنی تصرف لگاتار جاری رہتا ہے اُسی طرح خواب میں بھی رہتا ہے

اور اگر حالتِ خواب میں ایسے تصرف کا وجود نہ مانا جائے تو پہر ایک مسلمہ صداقت اور جگ بیتی حالتِ رویا کی تکذیب کن دلائل سے کیجا سکتی ہی۔ خواب کے اندر دیکھتے تو ہم سب کچھہ ہیں اور پہر یہ بہی کہے چلے جاتے ہیں کہ یہ فعل ان قوتوں کا نہیں ہی۔ اگر یہ کہیں کہ یہ فعل واہمے کا ہے تو وہ بہی تو آخر قوت ہے اور اسکا کیا جواب ہے کہ قوتِ واہمہ تو خواب میں عمل کرتی رہے اور دوسری قوتیں بالکل عاری ہو جائیں۔ میں نہیں جانتا اسپر کیا دلائل لائے جاسکتے ہیں۔

خواہ عالم بیداری ہو اور خواہ عالمِ خواب دونوں میں یہ قوتیں عمل کرتی رہتی ہیں کمی بیشی دوسرا مرحلہ ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ بیداری میں تو انسان کے تعامل سے کچھہ نہ کچھہ فائدہ بہی ہے۔ عالمِ خواب میں کوئی فائدہ متصور نہیں۔ آجتک ان قوتوں کے ذریعے سے جسقدر سرمایہ حاصل کیا گیا ہے یا قیمتی معلومات جمع کی گئی ہیں۔ وہ سب عالمِ بیداری کا سرمایہ ہے۔ عالمِ خواب کا فیصدی پانچ بہی نہیں پہر اس سے حاصل۔

بحث صرف یہ تہی کہ عالمِ خواب کے اندر یہ قوتیں کام کرنے سے رہجاتی ہیں۔ یا برابر کام کرتی ہیں۔

دونوں حالتوں بیداری اور خواب میں انکا کام کرنا ثابت ہے۔ یہ خدشہ کہ کارگذاری خواب کا نتیجہ کیا ہے ایک دوسری بحث ہے۔ اگر ہم اس نتیجے کو ثابت نہ بہی کرسکیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ۔

یہ قوتیں خواب کے اندر کام نہیں کرتی ہیں۔
یا اُن کا کوئی نتیجہ نہیں ہو سکتا۔

عدمِ علمِ شے، عدمِ وجودِ شے کا مستلزم نہیں۔ پوچھا یہ جاتا ہی کہ رویائے عمل کا نتیجہ یا فائدہ کیا ہے اسکے جواب میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان قوتوں کا لگاتار کام کرنا اور تصرفات یا ترتیبِ تصرفات میں مصروف رہنا محض اس غرض سے نہیں کہ ہمیشہ اُن سے مفید نتائج ہی مرتب ہوا کریں۔ نہیں بلکہ اس غرض سے بہی ہی کہ اُنکی لگاتار حرکت اور مسلسل عمل اُنہیں سست اور نکما نہ ہونے دے۔ اگر عالمِ خواب میں اُنکے تصرفات باقی نہ رہیں تو اس سے اُن کا

تعطل لازم آئیگا۔ اور تعطل موجب بطالت قویٰ ہے۔

دوسرے یہ کہ انسان کے قبضے میں یہ قوتیں محض ظاہری تصرفات کیواسطے نہیں دی گئیں۔ بلکہ انکا بہت بڑا منشاء ذہنی تصرفات کے متعلق بھی ہے۔ عالمِ خواب کے تصرفات ذہنی تصرفات کی تکمیل اور تشریح کے واسطے ایک سبق ہیں اور اُن سے انسان پر وہ راہیں کُھلی ہیں جنکا انکشاف ذہنی اور روحانی اغراض کے لئے لابدی[۵۱] ہے۔

تیسرے یہ کہ اِن قوتوں کا خواب کے اندر بھی عالمِ بیداری کی طرح یا اُسکی برابر کام کئے جانا اور بند نہونا اس امر کی بھی دلیل اور اشارہ ہے کہ یہ قوتیں ہر حالت میں کام دیسکتی ہیں اور انکی رسائی کہانتک ہے۔

چوتھے یہ کہ اس رویائے عمل سے اسکا ثبوت ملتا ہے کہ عالمِ بیداری میں قیاس اور فکر کے ذریعے سے انسان کن کن مدارج اور منازل کی سیر کر سکتا ہے۔

پانچویں یہ کہ جب انسان کی قوتیں عالمِ خواب میں اسقدر کام کر سکتی ہیں تو اگر اُن سے کسی قاعدے یا عمل کے ذریعے سے کام لیا جاوے تو کہانتک کامیابی ہو سکتی ہے۔ چنانچہ اسی شہادت سے مقناطیسی عالموں نے علم مقناطیس نکالا اور اسی تمثیل سے صوفیائے کرام اور حکمائے عالی مقام نے مراقبہ یا سماوہی اور قیاس مفرط یا فراست کی بنیاد رکھی اور

---

[۵۱] موت کا مسئلہ بھی ایک قابل بحث مسئلہ ہے۔ جہاں موت کی تشریح اور تصریح میں امدد لائل لائے جاتے ہیں وہاں عالمِ خواب بھی ایک عملی یا زندہ دلیل ہے۔ صوفیاے کرام اور حکمائے نامدار نے موت کا نام نومِ اکبر اور نیند کا نام نومِ اصغر رکھا ہے جو لوگ علومِ الہی کے قائل اور مبصر ہیں اُنکے مسلمات کے اعتبار سے نومِ اصغر کی کیفیتیں نومِ اکبر یعنی موت کی کیفیتوں کے انشراح اور انکشاف کیلئے ایک اچھی نظیر ہیں۔ اگر ایک انسان خواب میں خواب کے اندر کسی حالت میں ہو تو وہ باوجود زندہ ہونیکے دنیا کے حالات اور واردات سے بالکل بے خبر ہوتا ہے اور باوجود اسکے خواب کے اندر اُسپر کچھ بار یا کچھ رنج بے تعلقی دنیا کا نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ اس حالت میں ہو اور اُس کی غیر حاضری میں تمام دنیا و گرگوں ہوجائے تو اُسپر کوئی صدمہ نہیں ہوگا وہ اپنے تئیں اُسیطرح پاویگا کہ گویا ایک اور دنیا میں انہیں تصرفات کیساتھ موجود ہے یہ کیفیت کیفیتِ موت کیلئے ایک نظیر ہے اور اس سے اُس پُرانے قول کی تشریح ہوتی ہے "الموت انتقال من الدار الی دار الاخریٰ" اور انسان اپنے اطمینان کیلئے یہ کیفیت مشاہدہ کر سکتا ہے کہ دراصل موت گویا کوئی بے نتیجہ عمل نہیں ہے۔ ۱۲

اُن عجائبات کامشاہدہ کیا جو ظاہری حواس سے کوسوں دور تھے۔

بے ابر مشکل است تماشائے آفتاب ✦ صاحب نظارہ رُخ او در نقاب کن

(۱) خواب کے اندر انسان جو کچھ دیکھتا سنتا یا محسوس کرتا ہے۔ وہی قوتیں اور وہی طاقتیں اسمیں عامل ہوتی ہیں۔ جو عالم بیداری میں عامل ہیں۔ صرف فرق یہ ہوتا ہے۔ کہ یہ عالم خواب ہوتا ہے اور وہ عالم بیداری۔ جب یہ ثابت ہے۔ کہ خواب میں قوتیں معطل نہیں رہتی ہیں۔ تو ماننا ہی پڑیگا۔ کہ خواب میں جو کچھ مشاہدہ ہوتا ہے۔ وہ انہی قوتوں کے طفیل یا ذریعہ سے ہے۔

(۲) یہ پوچھا گیا تھا۔ کہ خواب میں اِن قوتوں کے ذریعہ سے کیوں ایسے تصرفات ہوتے ہیں۔ یا یہ کہ کیوں عالم خواب میں یہ قوتیں اپنے کام میں مصروف رہتی ہیں۔ جب تک کہ انسان زندہ ہی۔ اور جب تک حواس ذہنی اور خارجی میں فتور اتم نہیں آتا۔ یا یہ کہ وہ بالکل ہی سلب نہیں ہو جاتے تب تک یہ قوتیں اپنے اپنے کام میں لگی رہتی ہیں یہ گھڑی صانع نے اس حکمت سے بنائی ہے۔ کہ اُسکے پرزے ہمیشہ اور ہر حالت میں اپنے اپنے محور میں گھومتے رہتے ہیں۔ تکلم۔ تخاطب۔ غور۔ خاموشی۔ بیداری خواب برابر کام کرتے رہتے ہیں۔ جب ہم سوتے ہیں۔ اِن قوتوں سے الگ ہو کر نہیں سوتے۔ بلکہ اِن قوتوں سمیت ہی سوتے ہیں۔ ہماری آنکھیں بند ہو جاتی ہیں۔ اور ہمارے دماغ میں ایک غنودگی سی آجاتی ہے۔ اور ہم ظواہر سے ایک مدت کیواسطے بیگانہ یا دور ہو جاتے ہیں۔ لیکن ہمارے حواس باطنیہ نہ تو بالکل سوتے ہیں اور نہ انپر غنودگی غالب ہوتی ہے۔ اسقدر اُن پر غفلت کا پردہ آجاتا ہے۔ جسقدر اُن کا تعلق ہماری حواس ظاہری سے ہے۔ ہم گو ظواہر سے بیگانہ ہوتے ہیں۔ لیکن حواس باطنیہ کے ذریعہ سے خواب میں انکا تماشا کرتے ہیں۔ قوت حافظہ یا قوت واہمہ اور قوت متصرفہ ظواہر کی تصویریں خواب میں سامنے لاتی اور اُنکا تماشا دکھاتی ہے۔ چونکہ عالم خواب میں حواس باطنیہ کی رفتار ذرا تیز ہو جاتی ہے۔ اسواسطے جو تماشا دیکھا جاتا اور جو منظر پیش ہوتا ہے۔ اس میں ایک خاص لطف یا خاص کشش یا خاص خوبصورتی اور

خاص دلچسپی اور خاص خوف یا حیرت ہوتی ہے۔ یہ مشاہدات رویا اُس قسم کے نہیں ہیں۔ کہ اُن سے ہم انکار کرسکیں۔ کیونکہ باوجود ہمارے انکار کے بھی ہر شب آ موجود ہوتے ہیں۔ ہم اُن اسباب کے معترف ہیں۔ کہ رویائی مشاہدات کا اکثر حصہ ظواہر سے متعلق اور وابستہ ہوتا ہے۔ لیکن باوجود اسکے ہم اُس سے بھی انکار نہیں کرسکتے کہ:۔

(الف) اِن مظہرات ظواہر یا عکوس ظواہر میں بھی ایک لطافت اور نرالاپن پایا جاتا ہے۔

(ب) اور بعض عکوس ظواہر کے ساتھ ایسی صورتیں بھی کبھی دیکھنے میں آتی ہیں۔ جو قریباً ظواہر سے مغائر یا کم سے کم اجنبی ہوتی ہیں۔

(ج) ایسے خاص تصرفات سے ہم معلوم کرتے ہیں۔ کہ ہمارے خواب نرے ظواہر کے ہی پابند نہیں ہوتے بلکہ اُن میں جدت یا اختراعی امور بھی شامل ہوتے ہیں۔ جیسے عالم بیداری میں بھی ہماری خیالات کا سلسلہ ہمیشہ ظواہر سے ہی مقید نہیں ہوتا۔ اسی طرح عالم خواب میں بھی یہ تقید باقی نہیں رہتا۔[۵۱]

یہ دریافت کیا گیا تھا۔ کہ ایسے تصرفات کی کون کون قسمیں ہیں۔ یعنے کس کس قبیل سے ہیں۔ یہ سوال ایک بحث طلب سوال ہے۔ مختصر الفاظ میں اُسکا جواب یہی ہوسکتا ہے۔ کہ ایسے تصرفات کی قسمیں مندرجہ ذیل ہوسکتی ہیں:۔

---

[۵۱] یہ کہا جاتا ہے۔ کہ ہم خواب میں وہی اشیا۔ وہی واقعات دیکھتے یا سُنتے ہیں۔ جو عالم بیداری میں دیکھتے سُنتے ہیں۔ گویا خوابیں بیداری کا عکس ہیں۔ کچھ شک نہیں۔ کہ ہماری خوابوں کا اکثر حصہ ظواہر کے تابع ہے۔ اور اُن کے اکثر اجزا عالم بیداری کا ہی منظر ہوتے ہیں۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ وہ سب کے سب بے حقیقت ہوتے ہیں۔ یا اُن میں کوئی بھی جدت نہیں ہوتی۔ ایک خلاف اصلیت استدلال ہے۔ گو ہم خوابوں میں اکثر حصہ ظواہر اور بیداری کے معلومات کا ہی دیکھتے ہیں لیکن وہ ہمیشہ ہی بلا نتیجہ نہیں ہوتے۔ کیا جو کچھ ہم عالم بیداری میں دیکھتے۔ اور اُن سے مخفی نتائج نکالتے یا اُن پر رائے زنی کرتے ہیں۔ وہ ہمیشہ بے محل اور بے سود ہی ثابت ہوتے ہیں۔ اگر ہماری بیداری کا استقرا اور استدلال ہمیشہ غلط نہیں ہوتا۔ تو یقین کرلینا چاہیئے۔ کہ خواب کا استدلال بھی ہمیشہ غلط نہیں ہوتا۔ اور نہ بے نتیجہ ہوسکتا ہے۔ کیونکہ خواب میں بھی بعض اوقات

،، عکوس ظواہر

،، عکوس عالم بیداری

،، عکوس تابع ظواہر یا عالم بیداری

،، استقرائی باطنیہ یا ادراکات باطنیہ

،، عکوس استقرائی باطنیہ یا ادراکات باطنیہ

ہم یا تو خواب میں بالکل وہی چیزیں اور وہی واقعات دیکھتے سُنتے ہیں۔ جو عالم بیداری میں دیکھتے سُنتے ہیں۔ اُن میں نہ تو کوئی جدّت ہوتی ہی۔ اور نہ کوئی انوکھا پن۔ یا ایسی ظواہر کا ایک دھندلا سا عکس پاتے ہیں۔ جو ایک ہوا کے جھونکے کیطرح گذر جاتا ہے۔ یا ظواہر اور بیداری کے ظہورات اس حیثیت سے دیکھتے اور سُنتے ہیں۔ کہ اُن میں ایک خاص لطافت اور ایک خاص جدّت ہوتی ہے۔ جو ہمیں ایک حیرت اور تعجب میں ڈالتی ہی اور ہم بیداری میں آکر بار بار اُسے یاد کرتے ہیں۔ جیسے ہم بیداری میں قوائے باطنیہ کے ذریعہ سے استقرار اور استدلال کے عادی ہیں۔ ایسے ہی خواب میں بھی ہمیں یہ قوت حاصل ہے۔ ہم خواب میں بھی کبھی ظواہر یا تابع ظواہر سے استقرار یا استدلال کرتے ہیں۔ اور کبھی اُن اعلےٰ مراتب پر پہونچ جاتے ہیں۔ کہ وہ مراتب اور وہ اماکن بظاہر ہمارے لئے ظواہر یا واقعات اور ظہورات بیداری سے بالکل دور اور الگ ہوتے ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۰۱۔ وہی اسباب پیش آتے ہیں۔ جو عالم بیداری میں ایک خاص نتیجہ سے منتج تھے۔

ایسے سوالات کے ضمن میں یہ سوال بھی قابل بحث ہے۔ کہ

،، عالم خواب میں ظاہری آنکھیں بند ہوتی ہیں۔ اور حواس ظاہریہ بھی معطل ہوتی ہیں۔ پھر کسطرح انسان محض چشم خیال سے مختلف مناظر کا مشاہدہ کرتا ہی۔ یہ مشاہدہ خواب پر ہی منحصر نہیں۔ یوں بیداری میں بھی اگر تصور کی آنکھوں سے دیکھا جاوے۔ تو طرح طرح کی نقشے اور تماشے نظر آتے ہیں آنکھیں بند ہوتی ہیں۔ لیکن چشم تصور سے دیکھتی ہی ہیں۔ بعض خیال کرتی ہیں کہ جو کچھ بیداری میں دیکھا جاتا ہی۔ وہی چشم خواب میں بھی آتا ہی جیسے نابینا خواب میں بھی کوئی شے یا کوئی منظر نہیں دیکھتا۔ اسکے متعلق ہم پوری بحث کسی دوسری موقعہ پر کرینگے۔ اور جتلائینگے کہ۔

،، چشم تصور یا چشم خیال کی حقیقت کیا ہے۔ اور

،، چشم ظاہر اور چشم باطن میں کیا کچھ فرق ہے۔ ۱۲۔

اور ہمیں مجبوراً یہ کہنا پڑتا ہے۔ کہ ہم نے خواب میں اُن امور یا اُن واقعات کا مشاہدہ کیا ہے۔ جو بالکل جدید اور نرالے تھے۔ اور اُس تاویل سے ہم یہ استنباط کرتے ہیں۔ کہ گویا ہم نے اِن واقعات کا صحیح مشاہدہ کیا۔ جو عالم بیداری کے بالکل غیر اور بے تعلق ہیں۔ یا یہ کہ ایسے تمام واقعات وہ واقعات ہیں۔ جو قبل ازیں ہماری آنکھوں اور کانوں نے دیکھے سُنے ہی نہیں۔ ایسے کہنے یا ایسا ماننے میں کوئی استحالہ لازم نہیں آتا۔ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ بیداری میں ہی کبھی ایسے واقعات کا مشاہدہ کریں جو بالکل ہماری گذشتہ واقعات اور مشاہدات سے نرالے اور جدا یا غیر ہوں۔ اگر ہم یہ کہیں کہ ایسے مشاہدات بالکل جدید اور ان دیکھے یا ان سنے ہیں۔ تو یہ کوئی انوکھی بات نہیں۔ انسان ایک نہیں۔ سو دفعہ اپنی عمر میں ایسے نادر مشاہدات کا تماشا کرتا ہے۔ جب بیداری میں ایسا ہوتا ہے۔ تو خواب میں جو بیداری کا عکس ہے۔ کیونکر ایسا نہیں ہو سکتا۔ ایسے تصرفات یا مرویائی مشاہدات باعتبار نفوس اور قوت مدرکہ کے جداگانہ مدارج رکھتے ہیں۔ اگر نفوس باعتبار تزکیہ اور صفائی شستہ اور پاکیزہ ہیں۔ تو اُن کے تصرفات رویائی بھی منزکی اور شستہ ہونگے۔ اور اگر اُن میں کدورت ہے۔ تو تصرفات میں بھی کدورت ہوگی۔ جسقدر شیشہ میں صفائی اور آب ہوگی۔ اُسی قدر عکس صاف اتریگا ؎

نفس بازتوبۂ صادق دم عیسےٰ گردد ٭ دست ازبیعت تقوی ید بیضا گردد

رویائی تصرفات خواہ باعتبار بیداری اور ظواہر کے ہوں۔ اور خواہ باطنی استغراق کے ماتحت ہمیشہ قوتوں کے تابع ہوتے ہیں۔ اگر عمل قوائے میں کوئی نقص نہیں ہے۔ تو اُن میں بھی کوئی فتور نہ ہوگا۔ اور اگر قوتوں میں کدورت اور فتور ہے۔ تو اُن میں بھی کدورت اور فتور کا ہونا لازمی ہے۔ اگر کوئی امید رکھے۔ کہ باوجود فتور قوائے

ف جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ خواب میں وہ اشیاء دیکھی یا وہ مشاہدات کئے جاتے ہیں۔ جو بحالت بیداری کبھی مشاہدہ میں نہیں آئے تھے۔ تو اسکا مطلب یہ نہیں ہوتا۔ کہ وہ دنیاوی مشاہدات یا بیداری کے واقعات سے بالکل ہی مغایر ہوتے ہیں بلکہ یہ کہ اُن کی حالت باعتبار نوعیت اور اثر کے کچھ اور تھی یا انکی لطافت اور نفاست یا کمیت اور حیثیت وغیرہ وغیرہ مشاہدات بیداری سے مغایر یا بالاتر ہوا کرتی ہے۔ ۱۲ -

باطنیہ کے تصرفات باطنیہ درست اور جامع یا نیک ہو سکتے ہیں۔ تو ایک بے سود آرزو اور محض ضبط ہے۔

بازمین گیری کمانِ آسمان نتواں کشید + تا نگردی راست چون تیر این کمان نتوان کشید

یہ بھی زیر بحث ہے۔ کہ آیا ایسے تصرفات پر کوئی حکم لگایا جا سکتا ہے۔ یا اِن الفاظ میں کہیے۔ کہ خوابوں اور رویائی مشاہدات پر کہاں تک اعتبار کیا جا سکتا ہے۔ پہلے یہ دیکھنا ہے کہ عالم بیداری یا عالم ظواہر میں جو کچھ دیکھتے اور سُنتے ہیں۔ اُن پر کہاں تک حکم لگایا جا سکتا ہے۔

ہم بیداری اور ظواہر میں جو کچھ دیکھتے اور سُنتے ہیں۔ اس میں بھی تمام مشاہدات اور تمام واقعات کی ایک حالت نہیں ہوتی۔ بعض اُن میں سے سرسری نگاہ میں جچ اور تُل جاتے ہیں۔ اور بعض کی بابت سوچنا پڑتا ہے بعض بغور استماع اور رویت کے بھی بیہودہ اور لا طایل ثابت ہوتے ہیں۔ اور بعض کی صداقت بعد میں معلوم ہوتی ہی۔ بعض موثر ہوتے ہیں۔ اور بعض میں اثر نام کو نہیں ہوتا۔ بلکہ ایک نفور اور کراہیت پائی جاتی ہے۔ اسی طرح بعض قیاسات یا بعض قیافے بالکل راست آتے ہیں۔ اور بعض خلاف نکلتے ہیں۔ جب عالم بیداری کے مشاہدات کا یہ حال ہی۔ تو اُس سے قیاس ہو سکتا ہے۔ کہ عالم خواب کے مشاہدات میں کیسی پیچیدگی اور الجھن ہوگی۔ حکم لگانے کیواسطے معمولی دل و دماغ کی ضرورت اگر بیداری میں کافی نہیں ہوتی۔ تو رویائی مقاصد یا مشاہدات کیواسطے کہیں زیادہ صاف دماغ اور روشن ضمیر کی ضرورت ہے بیشک رویائی مشاہدات یا خوابی تصرفات پر حکم لگایا جا سکتا ہے۔ اور ہم یہ کہ سکتے ہیں کہ اُن سے کیا مراد ہے یا ان کا مفہوم کیا ہے[۱]۔ لیکن اس حکم لگانے کیواسطے ہی شرایط

[۱] رویائی تصرفات یا خوابی مشاہدات پر حکم لگانا دوسرے الفاظ میں اُنکی تعبیر کرنا ہے۔ مشاہدات خواب کیواسطے ایک فن تعبیر وضع کیا گیا ہی۔ جس میں وہ اصول زیر بحث ہیں جنکے زور اور ذریعہ سے خوابونکے مفاہیم کا اظہار یا استدلال کیا جاتا ہی یہ فن ایک پُرانا فن ہے ہر قوم اور ہر ملک میں اسکا وجود پایا جاتا ہی۔ ایشیائی حصہ میں اسکا رواج یا تذکرہ زیادہ وثوق سے تسلیم کیا جاتا ہی۔ شاید اسکی وجہ یہ ہو کہ یہ فن بھی متقدمین نے مذہب کا ایک شعبہ قرار دے رکھا ہی۔ اور مذہبی نشو ونما کیواسطے ایشیائی سرزمین ہی پیش خیمہ ہی۔ اس فن میں

اور قیود ہیں۔ اگر یہ پابندی شرایط اور قیود کے حکم لگایا جاوے۔ تو حساب ٹھیک اتریگا۔ ورنہ حقیقت سے دور جا پڑینگے۔

ہر فن اور علم کے استدلالات کیواسطے شرایط اور قیود ہیں۔ جب تک اُن شرطوں اور اُن قیدوں پر نہ چلا جاوے۔ نتیجہ ٹھیک نہیں نکلتا۔ جو لوگ بلا پابندی ایسے شرایط یا قیود کے متمسک ہیں۔ وہ ایک غلط راہ کی پیروی کرتے ہیں۔ ضرب اور تفریق کیواسطے ایک حسابی قاعدہ کی ضرورت یہاں کی جاتی ہے۔ لیکن مشاہدات رویائی کے لئے کوئی شرط ملحوظ نہیں رکھی جاتی۔

لوگ یہ تو سمجھتے ہیں۔ کہ جسم اور روح جداگانہ حالتیں ہیں۔ یا کم سے کم یہ جانتے ہیں کہ ہماری ہستی دو حالتیں رکھتی ہے۔ ایک حالت کیواسطے تو قواعد کی پابندی کرتے ہیں۔ اور دوسری کیلئے کسی پابندی کی ضرورت نہیں سمجھتے۔ ایک غیر زبان کے پڑھنے کیلئے ہمیں ایک اُستاد یا قاعدہ کی ضرورت ہے لیکن روحانیات یا اور اکی مشاہدات کیلئے کسی اُستاد یا کسی قاعدہ کی ضرورت نہیں۔

کیا اس لئے کہ ہم سب کچھ بلا اُستاد اور بلا قاعدہ ہی حاصل اور حل کر سکتے ہیں۔ ہرگز نہیں! ؎

از صراط المستقیم شرع پا بیرون منہ ÷ چون گسست از رشتہ سوزن زود خود را گم کنہ

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۰۴۔ وہی شخص یا وہی بزرگ مستند سمجھا جاتا ہے۔ جو مذہب اور دینداری میں مستند اور مزکی ہو۔ نرا مذہب ہی اس فن کا تعلق نہیں رہا ہے۔ حکمائے اور فلاسفر ہی اسمیں مشاق رہے ہیں۔ حکمائے یونان میں سے سقراط حکیم خوابوں یا رویائی مشاہدات کا بالخصوص قائل تھا۔ اُس نے فتوے موت سننے کیوقت جو تقریر کی تھی۔ اُسمیں اس امر کا اقرار کیا ہے۔ کہ جب اچھے لوگ قریب الموت ہوتے ہیں۔ تو وہ نبوت کیا کرتے ہیں۔ اُن میں ایک ایسی طاقت آجاتی ہے۔ جو واقعات آیندہ کی پیشگوئی کرتی ہے۔ سقراط کے عقیدہ میں روح انسانی خدا کے روح سے ایک شرکت رکھتی ہے۔ وہ کہتا ہے۔ ”خدا نے مجھکو کلام زبانی یا خواب یا دیگر تمام مخفیات پر اطلاع دی ہے۔ اسی طرح علامہ ارسطو کہتا ہے

”روح جب موت کے ذریعے جسم سے علیحدہ ہوتی ہے۔ تو آیندہ واقعات پیشتر سے دیکھتی اور بتلاتی ہے۔

دنیا کے تمام مذہبوں اور علماؤں کا عالم خواب پر اعتماد اور وثوق رہا ہے۔ اور یہ فن تعبیر اُن کے تجربات اور زبانی قیاسات کا ایک مجموعہ

جو لوگ ذکی الاذہان اور شستہ عقل و قیاس کے ہوتے ہیں۔ وہ اپنے مشاہدات خوابی پر ایک آسانی سے حکم لگا سکتے ہیں۔ اور ایک وثوق سے کہہ سکتے ہیں۔ کہ ایسا ہوگا۔ اور اسکا اثر یہ ہے لیکن جنہیں ذکاوت اور وہ فطنت حاصل نہیں۔ وہ گو خواب میں سب قسم کے مشاہدات کرتے ہیں۔ لیکن نہ تو وہ اُنکی نسبت کوئی حکم لگا سکتے ہیں۔ اور نہ ہی اُنکے مشاہدات میں کوئی جدّت اور صفائی ہوتی ہے۔

پانچویں یہ بحث تھی کہ خوابوں یا مشاہدات رویائی کی صداقت کہانتک قابل تمسک یا قابل تعین ہے۔ یا یوں کہئے کہ جو خوابیں ہم دیکھتے ہیں۔ یا خواب میں جو کچھ مشاہدات کرتے ہیں۔ اُن میں کہانتک صداقت ہے۔

یہ کہنا کہ سارے خواب ہی سچّے ہوتے ہیں۔ یا سب مشاہدات میں صداقت کی روح ہے۔ ایک مبالغہ کرنا ہے۔ جب بیداری کے ہی سب مشاہدات اور قیاسات صحیح اور منتج نہیں ہوتے۔ تو خوابی مشاہدات کب سب کے سب سچے ہو سکتے ہیں۔

رویائی یا خوابی مشاہدات اور ادراکات بھی کچھ سچّے ہوتے ہیں۔ اور کچھ فرضی اور لغو۔ ہر خواب یا ہر خوابی مشاہدہ کیواسطے یہ نہیں کہا جا سکتا۔ کہ وہ سچّا ہے۔ یا اُس میں صداقت کا کثیر حصّہ ہے۔ اور نہ ہی یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ کوئی خواب بھی صحیح نہیں ہوتا۔ جو لوگ اثبات پر مُصِر ہیں۔

(فن تعبیر کی بنیاد تین طریق سے پڑی ہے۔

بقیہ نوٹ۔
"۱" بہ تزکیات نفسیہ و روحانیہ

"۲" بہ تجربات متواترہ

"۳" بہ قیاسات غالبہ

ہم نے کہا تھا۔ کہ عالم خواب میں قوتوں کا عمل لطیف یا نفیس ہو جاتا ہے۔ اُسکی تائید سقراط اور ارسطو کے اقوال سے بھی بخوبی ہوتی ہے یہ دونو فلاسفر اس امر کے موجد ہیں۔ کہ موت کیوقت روح بنوت کرتی اور مخفی مناظر دیکھتی ہے۔ خواب بھی دراصل ایک قسم کی موت ہے اصلی موت موت کبریٰ ہے اور یہ موت صغریٰ۔ جب موت کیوقت روح میں ایک خاص قسم کی طاقت آ جاتی ہے۔ تو خواب میں بھی وہی طاقت عامل ہوتی اور مشاہدات کرتی ہے۔

مشاہدات خوابی سے اقوال ارسطو اور سقراط کی عملی طور پر تصدیق ہوتی ہے۔ اور ماننا پڑتا ہے۔ کہ خاص حالت میں انسان اعلیٰ مشاہدات کرتا ہے

کہ کوئی خوابی مشاہدہ یا کوئی خواب ہی درست نہیں ہوتا۔ وہ غلطی پر ہیں۔ صدہا خوابیں عالم بیداری میں اپنا ثبوت پیش کرتی ہیں۔ اور صدہا رویائی مشاہدات اپنی صداقت اپنے ساتھ ہی لاتے ہیں۔

اگر مشاہدات رویائی کا ایک رجسٹر کھلا ہوتا۔ تو اسوقت ہزاروں مشاہدات کی تصدیق اور تائید ہوتی لوگ غور نہیں کرتے ورنہ ہر شخص کی زندگی میں ایسے چند خواب نکل سکتی ہیں جو بالکل سچے تھے۔ یا اُن میں صداقت کا جزو کثیر تھا۔ جب ہم خواب سچے ہوتے دیکھتے ہیں اور اُن میں ایک اثر پاتے ہیں۔ تو کیا وجہ ہے کہ اُن سے انکار یا انحراف کیا جاوے۔ صرف یہ کہکر ٹال دینا کہ "خواب صرف وہم وخیال ہے درست نہیں ہے۔ آخر وہم وخیال میں سے بھی گاہ گاہ صداقت نکل آتی ہے۔ عالم بیداری میں کتنے وہم وخیال کرتے ہیں۔ اور اُن میں سے کتنے معیار صداقت پر صحیح اترتے ہیں۔

قیافہ اور قیاس کیواسطے اسباب شرط ہیں۔ خواب میں بھی ایک قسم کے اسباب کا مجموعہ ہوتا ہے اگر اُن اسباب سے کوئی نتیجہ نکل سکتا ہے۔ تو ان سے کیوں نہیں نکل سکتا۔ یہ بحث کہ کیوں سارے خواب سچے نہیں ہوتے۔ ایک بیجا بحث ہے۔ ہم کہتے ہیں۔ کہ کیوں ہمارے سب بیداری کے خیالات صحیح نہیں اترتے۔ اور کیوں اُن سب میں صداقت نہیں ہوتی۔

ایک حکیم کا یہ قول بجا ہے۔ کہ عالم خواب اور رویائی مشاہدات میں جو مقاصد حل ہوتے۔ اور جن مطالب پر روشنی پڑتی ہے۔ وہ قیاسات بیداری سے گونہ ممتاز ہوتے ہیں۔ یہ قرین قیاس ہے۔

دیکھو مقناطیسی عمل یا مقناطیسی خواب سے معمول جن جن واقعات پر عبور کرتا ہے وہ بیداری میں نہیں حاصل ہوتے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے۔ کہ خواب میں قوت مدرکہ

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۰۶۔ اور ایسے مشاہدات کے نتائج بھی نرالے اور انوکھے ہوتے ہیں۔ اور اُنکی تہ تک ہی لوگ باسانی پہونچتے ہیں۔ جو فن تعبیر سے مہارت تامہ رکھتے ہیں۔ یاد رہے۔ کہ اس شریف فن کی بنیاد وہ معمولی یا بازاری تعبیر نامے نہیں ہیں۔ جو لغو قیاسات کا مجموعہ ہیں۔ بلکہ اس سلسلہ میں وہ معلومات داخل ہیں۔ جو خاصکر اس فن کے ماہرین کا ہی حصہ ہیں۔ ۱۲۔

روشن اور متصرفہ زیادہ تر وسیع ہو جاتی ہی اور اسمیں ایک قسم کی جدت آجاتی ہے۔
جب خواب علمی میں یہ تصرف اور یہ زور ہے۔ تو حقیقی خواب میں بھی اُس سے زیادہ ہونا ممکن ہے چونکہ خوابی مشاہدات کے سلسلوں سے دیگر تقدس مآب سلسلوں کا بھی شروع ہوتا ہے جو مرتاضین کا حصہ تجربہ ہے۔ اسلئے ہمیں اس راہ میں ذرا احتیاط سے قدم رکھنا زیبا ہی۔ ایسا ہو کہ ہم اسکی بدولت دیگر بالائی تصرفات اور طاقتوں سے بھی دور ہٹ جاویں۔ اگر بقول ارسطو ہماری روح مدرک ہے۔ تو این ہمہ زیر دامن امنا و صدقنا۔ ؎

دلِ چو غافل شد زحق فرمان پذیر تن شود + میبرد ہر جا کہ خواہد اسپ خواب آلودہ را

سوسائیٹی اور تنہائی

طریق عشق میں گم ہو کے پہونچے منزل پر + نیا یہ راستہ سوجھا ہمیں رسائی کا

جیسے ہمیں سوسائیٹی کی ضرورت ہے۔ ویسے ہی تنہائی کی بھی ہے۔ اگر سوسائیٹی ہماری زندگی کا قیمتی زیور ہے۔ تو تنہائی بھی اُس قیمتی زیور کا ایک درخشندہ موتی ہی۔ سوسائیٹی ہمیں تمدن اور زندگی کی مختلف راہوں اور منزلوں سے آشنا کرتی ہی۔ تنہائی یہ سکھاتی ہے کہ تمدن اور زندگی کی راہیں اور منزلیں کن طریقوں سے قایم اور صاف رہ سکتی ہیں +
ہماری زندگی کے دو پہلو ہیں۔ متمدن شخصی تمدن زندگی سے سوسائیٹی مراد ہی اور شخصی زندگی سے تنہائی +
سوسائیٹی ہمیں یہ سکھاتی ہے۔ جو کچھ دُنیا میں ہو رہا ہی۔ یا دُنیا جو کچھ کر رہی ہے۔ اُسمیں سے کون کون سے طریقے قابل تقلید اور قابل تمسک ہیں۔ اور کون کون سے قابل نفرت اُن میں بلحاظ حسن و قبح کے امتیاز کرنے کا کیا اصول اور کیا طریقہ ہے۔ تنہائی ہمیں یہ تعلیم دیتی ہے کہ دُنیا میں جو کچھ ہو رہا ہے۔ یا سوسائیٹی جو کچھ کر رہی ہے۔ یا سوسائیٹی نے جن جن طریقوں کو اخذ یا ترک کیا ہے اُن کی علت اور موجب کیا ہے۔ اور اُنکے قیام اور ثبات کے کیا کیا وسایل ہیں۔ اور سوسائیٹی کی مضبوطی اور قیام کے واسطے کن کن ذرایع

کی ضرورت ہے۔

ہر ایک شخص کی زندگی یہ دونو حالتیں رکھتی ہے۔ایک جاہل کو بھی یہ مراتب حاصل ہیں۔اور ایک فلاسفر یا ایک عالم بھی اِن سے آشنا ہے۔صرف فرق یہ ہے۔ کہ ایک جاہل گو دونو قسم کی زندگیوں سے کام لے رہا ہے۔لیکن یہ نہیں جانتا کہ اُن میں فرق کیا ہے۔اور اُنکی جداگانہ حقیقت کیا ہے۔خلاف اسکے ایک فلاسفر یا ایک عالم اِن باتوں سے آشنا اور واقف ہوتا ہے۔

یہ دو حالتیں خود پیدا کردہ نہیں ہیں۔بلکہ قدرت کیجانب سے ہی ہر ایک طبیعت میں مودعہ ہیں۔کوئی طبیعت اِن سے معرّا اور خالی نہیں ہے۔یہ جُدا بات ہے۔کہ اُنہیں نظرانداز کیا جاوے ہر متمدن طبیعت یا ہر سوسائیٹی طبعاً اِس بات کی خواہان ہے۔کہ کچھ وقت اُس کا تنہائی میں بھی گذرے اسیطرح ہر تنہائی چاہتی ہے۔کہ کوئی وقت اُس کو سوسائیٹی میں بھی ملے۔

جسطرح ایک متکلم اور مقرر کبھی کبھی خاموشی پسند کرتا ہے۔اور ایک خاموشی پسند تکلم اور تقریر کرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ایسے ہی سوسائیٹی اور تنہائی کا بھی حال ہے چونکہ انسان کو مدنی الطبع بھی بنایا گیا ہے اسواسطے اسکو سوسائیٹی کی بھی ضرورت ہے اور چونکہ اُس نے علاوہ متمدن ہونے کے اور کمالات و فضائیل کو بھی حاصل کرنا ہے۔ اسواسطے تنہائی پسند بھی ہے۔یہ دونو خاصے متضاد نہیں ہیں۔گو انکی کیفیت جُدا جُدا ہے۔ لیکن ایک خاصہ دوسرے خاصے کی نفی نہیں کرتا۔سوسائیٹی تنہائی کی مانع نہیں اور تنہائی سوسائیٹی کی مخل نہیں۔جن لوگوں نے اِن دونو خاصون کو ایک دوسرے کے خلاف خیال کیا ہے۔وہ حقیقت الامر سے بے بہرہ ہیں +

تضاد کیا بعضوں نے تو یہان تک بھی کہدیا ہے۔کہ سوسائیٹی میں تنہائی موجود ہوتی ہے۔اور تنہائی میں سوسائیٹی۔ایک شخص سوسائیٹی میں رہکر بھی تنہائی میں ہے۔ اور تنہائی میں ہوکر سوسائیٹی میں +

سوسائیٹی کی زندگی یا متمدن زندگی سے ہم وہ باتیں سیکھتے ہیں۔جس سے ہماری

تمدن اور سیاست میں نئی نئی باتیں پیدا ہو کر ہماری آرام کا باعث ہوتی ہیں۔ ہم اُن راہوں سے گذرتے ہیں۔ جو ہمیں اُن ضرورتوں کیطرف لے جاتی ہیں۔ جنکی ہمیں اس دُنیا میں رہکر واقعی ضرورت ہے۔ اور جو ہماری خوشی اور فرحت کا سچا ذریعہ ہیں +

شخصی زندگی جو تنہائی کا دوسرا نام ہے۔ ہمیں اُن تمام باتوں اور اُن تمام اسرار سے ماہر کرتی ہے۔ جن پر ہماری متمدن زندگی کے ذرایع اور وسایل کا مدار ہے۔ اور نیز اُن راہوں سے آگاہ کرتی اور بصیرت بخشتی ہے۔ جو مادی زندگی کے علاوہ روحانی زندگی کیطرف لے جاتی ہیں۔ متمدن زندگی صرف ایک صیغہ کو پورا کرتی ہے۔ لیکن شخصی زندگی دونو صیغوں جسمانی اور روحانی کو دکھاتی ہے۔ متمدن زندگی یا سوسائیٹی صرف اُن باتوں اور اُن کمالات کو حاصل کر سکتی ہے۔ جو متمدانہ مساعی اور ذرائع سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ اُن باتوں اور اُن کمالات کو حاصل نہیں کر سکتی۔ جن کا حاصل کرنا شخصی طاقتوں پر موقوف ہے۔ یا یوں کہو کہ تمدن زندگی خود کچھ نہیں کرتی ہے۔ شخصی زندگی کے کمالات یا استدلال کو سوسائیٹی کے زور سے طاقت بخشتی اور رونق دیتی ہے۔ ایک شخصی زندگی کمالات اور فضایل حاصل کرتی ہے۔ اور ایک سوسائیٹی انتخابی قواعد سے اُنہیں شہرت دیتی ہے۔ دنیا میں اسوقت جسقدر کمالات اور فضایل پائے جاتے ہیں۔ اُن سب کی موجب یا علت شخصی زندگیاں ہی ہیں۔ دُنیا کا کوئی کمال اور کوئی عجوبہ ایسا نہیں ہے۔ جو کسی سوسائیٹی نے نکالا ہو۔ یا کوئی سوسائیٹی اسکی موجد ہوئی ہو۔ جو کمال یا جو عجوبہ یا جو ایجاد اور جو اختراع ہے سب شخصی زندگیوں کا ہی ساختہ اور پیدا کردہ ہے۔

فلسفہ۔ منطق۔ سائینس۔ ادب۔ نظم۔ نثر وغیرہ وغیرہ علوم اور اسیطرح پر مختلف فنون شخصی طبیعتوں کا ہی نتیجہ اور ماخذ ہیں۔ فوٹو گرافی۔ فونو گرافی۔ سیلو گرافی۔ ٹیلیگراف۔ ریل۔ شارٹ ہینڈ وغیرہ وغیرہ کسی سوسائیٹی کی مجموعی طبیعت کا اثر یا نتیجہ نہیں ہیں۔ صرف شخصی طبیعتوں کی ذہانت اور ذکاوت کے نتیجے ہیں۔ ہاں یہ کہیئے۔ کہ جب شخصی طبیعتیں مدتوں کے خوض اور غور کے بعد کامیاب ہو گئیں تو پھر سوسائیٹی نے تجربہ اور مختلف شہادتوں کے زور پر ان ایجادات کو قبول کر کے رونق اور ترقی

دی اور اُن سے متمدن زندگی مین ایک قیمتی اضافہ کیا۔

ہم سوسائیٹی یا متمدن زندگی کی اس خیال اور دلیل سی تعریف کرتے ہیں۔ کہ وہ شخصی زندگیون کے کمالات یا خیالات کو رونق بخشتی۔ یا اُنکی داد دیتی ہے۔ لیکن ہم یہ کبھی نہیں کہینگے۔ کہ متمدن زندگی کے مقابلہ مین شخصی زندگی یا تنہائی کوئی وقعت نہیں رکھتی۔ دراصل تنہائی یا شخصی زندگی ہماری سوسائیٹی کے کمالات اور عزت کا موجب ہی۔ اور ہماری سوسائیٹی شخصی زندگیون سی ہی احترام اور عزت پاتی ہے۔ اگر شخصی زندگیان نہون۔ اور شخصی زندگیون کے کمالات اور مساعی سی حصہ نہ لیا جاوی تو متمدن زندگی باقی ہی نہیں رہ سکتی۔ اور اگر سوسائیٹی شخصی زندگیون کی قدر و منزلت نکرے۔ تو کمالات گو شخصی زندگیون کے کمالات ہونگے۔ لیکن اُن کے قبول کرنیوالا اور انہیں عزت دینے والا کوئی نہیں ہوگا۔ جس سے اُن کا عدم وجود برابر ہو جائیگا +

دراصل ایک کو دوسرے کی ضرورت ہے۔ اور ایک دوسری کے سوائے قایم نہیں رہ سکتی + اکثر باتین اور اکثر ضرورتین جنکی نسبت ہم بحث کرتے ہیں۔ ہم میں موجود ہوتی ہیں۔ چونکہ ہمین اُنکے قواعد اور بعض مختصات سی ناواقفیت ہوتی ہی۔ اسواسطے یہی سمجھتے ہیں۔ کہ ہماری سوسائیٹی یا ہمارا شخص اُن سی خالی ہی۔ جیسے ایک قوم کی تمدنی زندگی سوسائیٹی کی وقعت اور سوسائیٹی کی عظمت سے فوق پاتی اور عروج حاصل کرتی ہے اسیطرح ایک سوسائیٹی شخصی زندگی کے کمالات اور خیالات سے ممتاز ہوتی ہے +

شخصی زندگی تنہائی سی کمالات اور فضایل حاصل کرتی ہی اور تنہائی اُسکو امتیازی درجہ بخشتی ہے اگر یہ سوال کیا جاوی۔ کہ متمدن زندگی اور شخصی زندگی یا سوسائیٹی اور تنہائی کی کیا کیا خصوصیتیں ہیں۔ تو ہم جواب مین یون کہینگے:۔

سوسائیٹی شخصی زندگی یا تنہائی کے کمالات کو قبول کرتی اور امتیاز دیتی ہے۔ اور انتخاب سے اُن کا اعلان عام کرتی ہے +

شخصی زندگی یا تنہائی

(الف) نیچر اور قوانین نیچر کا مطالعہ کرتی ہے۔

(ب) قوانین نیچر کی تشریح کر کے اُن سے اُن قوانین کو ترتیب دیتی ہے۔ جو انسانی قوانین کہلاتے ہیں +
(ج) دونو قوانین کی تطبیق سے جسمانی اور روحانی ضابطہ قایم کرتی ہے۔
(د) جو کچھ اُسکے اِردگرد ہے۔ اُن سے نتایج نکالتی اور اُن نتایج سے مسلمات قائم کرتی ہے۔
(ه) ہستی کی مختلف صورتون کی تشریح کرتی اور اُن سے اُن امور اور اُن رموز پر روشنی ڈالتی ہے جو اُسکی سچی فرحت اور اطمینان کا موجب ہیں۔
(و) مادی ترکیبون سے وہ سامان اور وہ مواد پیدا کرتی ہے۔ جو سوسائیٹی کے حالات اور ضروریات کے رافع ثابت ہوتے ہیں۔ اور دنیوی زندگی کے کفیل

سوسائیٹی کی حالت اسوقت مہذب اور درست ہوتی ہے۔ کہ جب سوسائیٹی کے تمام ارکان اور اعضا اُن امور کے اعلان اور شہرت اور تکمیل کی جانب رجوع اور توجہ کرین۔ جنہیں شخصی زندگیون نے پیدا اور ایجاد کیا ہے۔ خواہ کسی ملک اور کسی قوم کی شخصی زندگیاں ہوں اسحالت مین ایسے کمالات اور خصوصیات حاصل کر سکتی ہیں۔ جب اُن طبیعتوں مین تنہائی کا مادہ باضابطہ موجود ہو۔

دقایق اور غوامض ہم اس حالت مین حاصل کر سکتے ہیں۔ جب ہم اُنکی نسبت بالخصوص غور کرین۔ اور بالخصوص غور اُسوقت تک نہیں ہو سکتی۔ جبتک کہ ہم تنہائی پسند نہوں۔ جو کچھ حاصل کرنا ہے۔ وہ تنہائی میں حاصل کرو۔ اور سوسائیٹی میں آکر اسکا اظہار کرو سوسائیٹی اسمیں سے انتخاب کریگی۔ اور تم پھر گوشۂ تنہائی میں مزید غور کیواسطے چلے جاؤ۔ مہذب قوموں نے تہذیب اور کمال تیر و تفنگ اور لڑائی سے حاصل نہیں کیا ہے۔ بلکہ اُن ادراکات سے جو انہیں گوشۂ تنہائی میں ملا ہے۔ اور جسکی تہ کو وہ اُس اصول کی پابندی سے پہونچتے ہین جو تنہائی نے انہیں سکھایا ہے تعلیم پانا اور علوم و فنون کا حاصل کرنا اسوقت تک سودمند نہیں ہو سکتا۔ جبتک لوگ اُن مواد کی بابت گوشۂ تنہائی میں جاکر مزید غور نکریں۔ جو بات ہمیں جلوت اور سوسائیٹی میں معمولی نظر آتی ہے۔ وہ گوشۂ تنہائی اور خلوت میں غیر معمولی نکل آتی ہے دنیا مین جسقدر باکمال انسان گذرے ہیں۔ اور جنکے سر ترقی کا سہرا بندھا ہے۔ اُن سب کے کمالات اور اختراعات اور ایجادات گوشۂ تنہائی کا ہی فیضان اور اثر ہیں۔ جو قومیں ترقی

نہیں کرتین - اور جن میں مادہ ایجاد و اختراع مفقود ہی - اُسکی یہی وجہ ہی - کہ اُن میں مسلسل غور کرنیکا دستور نہیں ہے - اور وہ اس عمل استقرار سے خالی ہیں جسکی ضرورت ہے - ہر ایک طبیعت میں استقرار پایا جاتا ہے - ہر ایک دل و دماغ مین یہ مادہ موجود ہے - لیکن عموماً اُسکو سوسائیٹی میں برباد دیا جاتا ہے - جسکا نتیجہ یہ ہوتا ہے - کہ اخیر پر سوسائیٹی بھی اُسکو بدنام کرتی ہے - اور سوسائیٹی کی نظروں میں ہی حقیر ہو جاتا ہے -

ایک حکیم کے خیال مین تنہائی کا مرادف نظر غایر اور سوسائیٹی کا مرادف بے توجہی ہے - اُسکا قول ہے کہ جو شخص اپنے معلومات پر مسلسل غور کرنے کا عادی ہے وہ ہمیشہ سمندر کی تہ میں غوطے لگاتا اور اخیر پر گوہر مراد پالیتا ہے اور جو شخص اپنے معلومات پر مسلسل غور نہیں کرتا وہ اُس بدقسمت کی طرح ہے جو سمندر میں موتی دیکھتا ہے اور ہاتھ کچھ نہیں آتا - فقرہ - خموشی معنے دارد کہ در گفتن نمے آید - یہ مطلب نہیں رکھتا کہ بولو ہی نہیں اُسکا مطلب یہ ہے کہ ہمیشہ اپنے معلومات اور کیفیات پیش آمدہ پر غور کرتے رہو اور ایک لگاتار غور سے اُن نتیجوں پر پہنچو جو تمہاری زندگی کیواسطے سودمند ہیں تنہائی میں غور کرنے سے انسان وہ باہمی کیفیتیں دریافت کرتا ہے جو اس سلسلہ خلقت میں پائی جاتی ہیں - اس ادراک اور اُس دریافت سے اُن تراکیب کا بھی علم ہو جاتا ہے - جو اُن نسبتوں سے وجود پذیر ہو سکتی ہیں - اور اُن تراکیب خاصہ کا معلوم کر لینا ہی صحیح کامیابی ہے - اُن تراکیب کے معلوم کر لینے سے ہی انسان موجد - حکیم - فلاسفر بن سکتا ہے - اور وہی انسانی کامیابی کا پہلا درجہ ہیں -

مادیات سے گزر کر پھر انسان ایسی غور اور ایسی توجہ کی بدولت روحانیات تک پہونچنے کی کوشش کرتا ہے - اور بتدریج بڑھتا جاتا ہے - جب تک کسی قوم مین کسی گروہ میں :-

(الف) سوسائیٹی بہ ہیئت مجموعی شخصی زندگیون کے کمالات اور ادراکات کی قدر اور اعلان نکرے -

(ب) اُنکی ترویج۔ تکمیل میں ساعی نہ ہو۔

(ج) ایسے اشخاص کی عزت افزائی نہ ہو۔

(د) ایسے اشخاص اپنی زندگیون کا ثمرہ تنہائی میں حاصل نکریں اور اُسکو روز افزون ترقی نہ دین۔ اسوقت تک تعلیم۔ علوم وفنون کا اکتساب کوئی فائدہ نہیں دیسکتا۔ علم اور عمل مین فرق ہے۔ علم ایک ذخیرہ ہے اور عمل ایک ایسا ضابطہ جس سے اُس ذخیرہ کو کام میں لایا جاتا ہے۔ شخصی زندگیان تنہائی میں ایک قیمتی ذخیرہ جمع کرتی ہیں۔ اور سوسائیٹی علی ضابطہ کے ذریعہ کے سے ملک اور قوم میں اُن کا واجبی اور سوقت اعلان کرتی ہے۔ یہی دو اصول ہیں جو ایک قوم کو مہذب اور نامور بناتے ہیں۔ یہی دو اصول ہیں۔ جن سے قوموں نے عروج اور عزت پائی ہے یہی دو اصول ہیں۔ جو ایک قوم کو بلحاظ خوبی اور نقص کے دوسری قوم سے ممتاز کرتے ہیں۔

یہی دو اصول ہیں۔ جو دنیاوی اور روحانی زندگی کا پیش خیمہ ہیں۔

تنہائی سوسائیٹی کی روح وروان ہے۔ اور سوسائیٹی تنہائی کی شان۔ تنہائی کے کمالات سوسائیٹی میں اعلان پاکر سوسائیٹی کو مسخر اور ممتاز کرتے ہین۔ اور سوسائیٹی انہیں امتیاز دیکر شخصی زندگیون کو ترغیب دیتی ہے۔ کہ اور بھی ترقی کرین اور اُن اعلےٰ مدارج تک پہونچیں۔ جو نیچر کی تہ میں مخفی ہیں۔

گو فاصلہ بہت دور ہے۔ لیکن توسن خیال عرصہ تنہائی مین بہت تیز جاتا ہے۔ چلتا اور منزل مقصود پر آخر پہونچ جاتا ہے۔ سوسائیٹی میں رہکر غور طلب امور پر تنہائی میں غور کرو ✦

عزّت

دُنیا مین چند اعتباری صورتین ایسی عام اور ہر دل عزیز ہیں۔ کہ ہر کوئی انہین چاہتا اور اُنکے واسطے تکلیف اُٹھاتا ہے۔ ہر شخص کی یہ آرزو اور یہ خواہش رہتی ہے۔ کہ انہیں حاصل کرے۔ یا اُسکی ذات مین وہ موجود ہون۔ اِسی طرح چند صورتین یا چند اعتبارات اِس قسم کے بھی ہین۔ کہ لوگ اُن سے نفرت کرتے اور بیزار رہتے ہین۔ عام اِس سے کہ ایسی صورتین یا ایسے اعتبارات انہیں حاصل ہُون۔ یا اُن میں نہ پائے جاتے ہُون۔ منجملہ ایسی اعتباری صورتوں کے عزت بھی ایک صورت ہے۔ ہر شخص یا ہر متنفس کی یہ آرزو اور یہ خواہش رہتی ہے۔ کہ وہ :۔

" ہر جماعت یا ایک خاص جماعت مین معزز شمار ہوں۔ یا اُسے لوگ صاحب عزت سمجھین "

ہر سوسائیٹی یا ہر جماعت میں بالخصوص یہ کہا جاتا ہے۔ کہ فلان شخص کہانتک یا کس قدر عزت رکھتا ہے۔ یا اُسکی عزت کیسی ہے۔ اور ہر شخص بجائے خود بھی یہی سمجھتا ہے۔ کہ اُس کی عزت اُس کی سوسائیٹی یا اُس کی جماعت مین کس نمبر پہ ہے۔

معاملات اور ضروریات تمدن وغیرہ کے پیش آنے پر ہمیشہ یہ سوال ہوتا ہے کہ فلان شخص باعتبار عزت و حرمت کے کیا درجہ رکھتا ہے۔ یا لوگ اُسے باعتبار عزت کیسا جانتے ہین۔ کبھی کبھی بعرف عام ایسے لوگون کی شہرت بھی ہو جاتی ہے گو اس شہرت مین مغالطہ بھی ہو۔ مگر پھر بھی ایک خاص جماعت کے حدود مین اُسے ایک اثر ضرور ہوتا ہے۔ عزت دار بننا اور معزز ہونا ہر ایک فرد بشر کی خواہش ہے اور شاید یہ خواہش کل دیگر خواہشون سے نسبتاً ممتاز بھی ہو۔ اور اُسمین تقریباً ہر

فرد بشر ممتاز بھی ہو۔ لیکن یہ بہت کم سوچا جاتا ہے۔ کہ
،، عزت ہے کیا چیز۔ یا
،، عزت سے مراد کیا ہے

جب ایک شخص یہ کہتا ہے۔ کہ مجھے عزت دار یا معزز بننا چاہیئے۔ تو وہ یہ نہیں سوچتا۔ کہ عزت کا مفہوم یا تعریف کیا ہے۔ یا وہ کیا شے ہے۔ وہ اسبات پر اصرار کرتا ہے۔ کہ مین عزت دار ہُون۔ مجھے عزت دار ہونا چاہیئے۔ عزت ایک اچھی شے ہے۔ اگر لوگون سے یہ دریافت کیا جاوے۔ کہ:۔
،، تم کیون عزت دار ہو۔ تمہین کیون عزت دار کیا جاوے۔
،، تمہاری عزت و حرمت کی کیا دلیل یا کیا علامت ہے

تو ہر ایک کا جواب جُداگانہ ہوگا۔

کوئی بوجہ دولت و مال کے اپنے تئین معزز کہیگا۔ اور کوئی بوجہ رتبہ و درجہ کے۔ کوئی بوجہ رعب داب کے معزز کہلائیگا اور کوئی بوجہ رسُوخ اور تعلقات کے۔ کوئی بوجہ عہدہ کے اور کوئی بوجہ حکومت جبروت کے +

اِن سب جوابات سے یہ کہنا پڑیگا۔ کہ لوگون نے باوجود اس قدر شوق و آرزوئے عزت مفہوم عزت کے سمجھنے مین یا تو غلطی کی ہے۔ اور یا دراصل ہی عزت کا کوئی جامع مانع مفہوم نہین ہے۔

جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ فلان بڑا بے عزت ہے۔ یا فلان کی کوئی عزت نہیں۔ تو چند اعتباری صورتون کی جہت سے ایسا کہا جاتا ہے نہ کہ ایسے اصول پر جس سے قطعاً یہ رائے قائم کرنے کی سبیل نکلتی ہو۔ جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ فلان ایک عزت دار یا ایک معزز ہے۔ تو اُس وقت بھی چند اعتباری صورتین مزعوم ہوتی ہین۔ باعتبارات ذیل عموماً عزت کا مفہوم لیا جاتا ہے۔

،، عزت باعتبار حکومت
،، عزت باعتبار درجہ و رتبہ

" عزت باعتبار دولت

" عزت باعتبار علم وفضیلت

" عزت باعتبار شجاعت

" عزت باعتبار رسوخ

" عزت باعتبار نیکی وسعادت

" عزت باعتبار ارادت

" عزت باعتبار موجودہ حالت

" عزت باعتبار معاشرت

" عزت باعتبار جود وسخاوت

یہ عزت کی موٹی موٹی قسمیں یا صورتیں ہیں۔ ہیچو قسم اور قسمیں اور صورتیں بھی ہو سکتی ہین۔

عزت کے دو پیمانے ہیں۔

" پیمانہ عام

" پیمانہ خاص

عام لوگ جس مقیاس سے عزت کی تمیز اور تخصیص کرتے ہیں۔ وہ مقیاس خواص سے جداگانہ ہی۔ گو مقیاس عام ہیں بھی مقیاس خاص کے اجزا کہ پائے جاتے ہیں۔ اور مقیاس خاص مین مقیاس عام کے بعض اصول شامل ہین۔ لیکن تاہم عملاً اِن دونوں مین تفاوت ہے۔ عام مقیاس کے اجزائے میں عمومیت اور سطحی خیالات یا سطحی اصول کا غلبہ ہوتا ہے اور اُنہیں پر عام لوگ عزت کا فیصلہ کر دیتے ہیں۔ خلاف اسکے خاص مقیاس مین سطحی اصولون کے علاوہ اندرونی یا حقیقی اصول بھی شامل ہیں۔ اور عموماً اُن موروں سے کام لیا جاتا ہی۔ جو کسی نہ کسی حقیقت پر محمول ہوتے ہین۔

جتنی عام یا عرفی قسمین عزت کی اوپر لکھی گئی ہیں۔ اُن کے اعتبار سے بوجہ اُن کے اعتباری ہونے کے عزت کی تعریف یا حد بھی قریب قریب انہین اعتبارات کے ہوگی مثلاً یہ کہا جاویگا کہ

" جو شخص حکومت رکھتا ہے وہ معزز ہے۔

"جو شخص دولت مند ہے وہ معزز ہے۔

"جو شخص کوئی درجہ یا رتبہ رکھتا ہے وہ معزز ہے۔

"جو شخص عالم اور فاضل ہے وہ معزز ہے۔

"جو شخص شجیع ہے وہ معزز ہے۔

"جو شخص کسی سوسائیٹی یا جماعت میں رسوخ رکھتا ہے وہ معزز ہے۔

"جو شخص سعید اور نیک ہے۔ وہ معزز ہے۔

"جس شخص سے لوگون کی عقیدت یا ارادت ہو وہ معزز ہے۔

"جسکی موجودہ حالت من احد لجہت اچھی ہو وہ معزز ہے۔

"جو طرز معاشرت میں اچھا ہے۔ وہ معزز ہے۔

"جو فیاض اور سخی ہے وہ معزز ہے۔

"علے ہذا القیاس اور عرفی مدارج۔

حرمت و اعتزاز کے مفہوم میں شاید یہ صورتین یا یہ امتیازات بھی داخل اور شامل ہوں۔ اور انکا بھی کچھ نہ اثر ہو۔ لیکن ان سے ہی جداگانہ حد اور تعریف عزت کا مخصوص کر دیا جانا حقیقت الامر کے خلاف ہے کیونکہ جب یہ صفات عارضیہ یا لازمیہ جدا یا تبدیل ہو جاوینگی۔ تو ایسا معرف معزز نہ رہیگا۔ مثلاً ایک شخص بوجہ حکومت درجہ اور دولت کے معزز شمار ہوتا ہے۔ حکومت درجہ دولت کے جاتے رہنے سے لزوماً کہنا پڑیگا۔ کہ ایسا شخص قابل عزت نہیں رہا ہے۔ یا معزز نہیں ہے۔ کیونکہ جس خصوصیت کی وجہ سے ایسا شخص معزز یا محترم کہا جاتا تھا۔ وہ بواعث پیش آمدہ سے زائل ہو چکی ہے۔

اذا فات الشرط فات المشروط

بعض اوقات عام[1] مقیاس کی پابندی سے محض بوجہ فوق الھڑک لباس یا سواری

---

[1] عام مقیاس صرف عام لوگوں سے ہی مختص نہیں ہوتا۔ یعنی عوام الناس ہی اُس سے کام نہیں لیتے۔ بلکہ خواص بھی اُسے عمل میں لاتے ہیں صرف فرق یہ ہوتا ہے۔ کہ عوام الناس عموماً عام قاعدوں سے نتیجہ نکالتے ہیں اور خواص عام قاعدوں کے ساتھ خاص قاعدے بھی شامل رکھتے ہیں۔ - ۱۲ -

اور مکان کے ایک شخص معزز یا محترم سمجھا جاتا ہے۔ حالانکہ باعتبار خصائص اور اوصاف یا اعمال کے وہ محترم یا معزز نہیں ہوتا۔ اگر ایسے عارضی اوصاف یا اعمال سے اعزاز اور احترام کا درجہ مستقل طور پر ملسکتا ہو تو ان کے ازالہ سے اعزاز و احترام میں کوئی فرق نہیں آنا چاہئے۔ کیونکہ اگر کوئی شخص محض بوجہ دولتمند یا امیر ہونے کے ہی معزز یا محترم ہے۔ تو ضروری ہے۔ کہ افلاس کی حالت مین اُسے عزت دار نہ کہا جاویگا۔

اگر کوئی شخص بوجہ اپنے ذاتی رسوخ کے عزت دار کہا جاتا ہے۔ تو عدم رسوخ کی حالت میں ضرور ہے کہ وہ بیعزت ہو۔ اگر کوئی شجیع محض شجاعت کیوجہ سے محترم ہے۔ تو کسی بزدلی کیوقت ضرور اسے بیعزت سمجھا جاویگا۔

قاعدہ تو یہ چاہتا تھا۔ کہ ایسے اسباب کے ازالہ سے عزت اور احترام کے امتیاز مین کوئی فرق نہ آتا اور باوجود ایسے اسباب کے نہونے کے بھی ایسے لوگ محترم اور معزز ہی شمار ہوتے۔

کوئی سی اعتباری صورت لیلو۔ اگر اُس کے اعتبار سے کوئی شخص یا فرد بشر محترم یا معزز سمجھا گیا ہے تو اُسکے ازالہ سے اسکی نسبت یہ خیال ضرور ہی بدل دیا جاویگا۔ اِن اعتباری صورتوں میں عزت و احترام کی وہی مثال ہوگی۔ جیسے ایک سوار اور ایک پیدل کی۔ سواری کیحالت مین سوار کہا جائیگا۔ اور پیدل ہونیکی صورت میں پیدل اور بصورت اِن تمام ایسے اعتبارات کے عزت کی کوئی جامع تعریف نہیں ہوسکیگی۔ یا یہ کہ عزت کی تعریف ہمیشہ مشرط ہوگی۔

قبل اسکے کہ ہم ایک جامع اصول کی پابندی سے عزت کی تعریف کریں۔ یہ دکھانا چاہتے ہین۔ کہ آیا:۔

"عزت بجائے خود کوئی مستقل حالت ہے۔

"یا غیر مستقل اور زوال پذیر۔

کوئی شخص بذاتہ خود کیسا ہی معزز اور محترم کیون نہو۔ یا کیسا ہی رذیل اور دون ہمت۔ سوائے مقیاس عام کے ہم اُسے محترم یا رذیل نہیں کہ سکتے مقیاس

عام سی بیشک ایک شخص رذیل یا عزت مند کہا جاسکتا ہے۔ لیکن مقیاس خاصہ سی یہ رائے ہمیشہ درست نہیں اترتی۔ مقیاس عام سے جنہین ہم عزت مند خیال کرتے ہین۔ مقیاس خاصہ سے وہ بے عزت ثابت ہوتے ہین۔ یا انکی عزت وحرمت میں شک پڑجاتا ہے۔ کبھی جنہیں ہم بیعزت اور رذیل سمجھتے ہین۔ تحقیقات سے وہ شریف[۵] اور عزت مند نکل آتے ہین۔

بعض حکیمون نے یہ ظاہر کیا ہے۔ کہ:۔

"عزت ایک مستقل حالت ہے۔

اور بعض حکیموں کی خلاف اسکے یہ رائے ہے۔ کہ عزت کوئی مستقل حالت نہین ہے۔ اسکا قیام اور اس کا وجود بعض خاص اسباب سے وابستہ ہے۔ جب تک کہ وہ قایم رہتے ہیں۔ وہ بہی قایم رہتی ہے۔ جب اُن ہیں ضعف آجاتا ہے اسمین بہی ضعف آجاتا ہے۔ جو لوگ عزت کو ایک مستقل حالت سمجہتے ہین۔ اُنکی یہ رائے ہے۔ کہ اگرچہ کسی فرد کی نسبت اعزاز کا خیال نہ کیا جاوے۔ اور وہ اُسے حاصل نہو۔ لیکن وہ بجائے خود ایک مستقل حالت ہے۔ اُسمین کوئی تغیر نہیں آسکتا۔ اگر دنیا ہین کوئی فرد بشر بہی محترم یا معزز نہ ہو۔ تب بہی بجائے خود عزت باعتبار اپنے مفہوم کے ثابت اور قایم ہوگی۔ دولت خواہ کسی کے قبضہ ہین ہو۔ اور خواہ نہ ہو۔ بجائے خود دولت کے مفہوم سے باہر نہیں جاسکتی۔

[۵] شرافت۔ عزت۔ وقار کے مفہوم ہین باریک فرق ہی۔ ممکن ہی کہ ایک شخص یا ایک فرد بشر معزز اور شریف ہو۔ لیکن موقر نہ ہو۔ اور ممکن ہی کہ ایک شخص موقر ہو۔ لیکن شریف اور معزز نہ ہو۔ شرافت اور عزت کا اکثر حصہ اپنا اختیاری عمل اور وطیرہ ہی۔ وقار کا اکثر حصہ دوسرون کی اختیار ہیں ہوتا ہی۔ ایک شخص اگرچہ بلحاظ حقیقی معنون کی شریف اور معزز ہو۔ لیکن دوسرونکی نگاہون میں اسکا موقر ہونا اپنا اختیاری عمل نہیں ہی۔ وقار کیواسطے شرافت اور عزت وحرمت کی شرط نہیں لگائی جاسکتی جب کبھی کسی کی نسبت یہ کہا جاتا ہی کہ وہ ایک صاحب وقار ہی تو اسکا ہمیشہ یہ مفہوم نہیں لینا چاہئیے۔ کہ وہ شریف اور محترم اور معزز بہی ہی۔ اسیطرح کسی شریف اور معزز کی نسبت ہمیشہ یہ نہیں کہا جایگا۔ کہ وہ صاحب وقار بہی ہی۔ وقار کے معنے عزت اور احترام کے نہیں ہیں۔ بلکہ اُس سی ایک ایسا امتیاز اور خصوصیت مراد ہی۔ جو دوسرے لوگون کی نظروں مین ایک خاص شخص کو حاصل ہوتا ہے۔ عام اس سے کہ ایسے وقار کے اسباب بجائے خود محمود ہوں۔ یا غیر محمود معقول ہوں۔ یا غیر معقول۔ ایک ظالم بہی موقر ہوسکتا ہے۔ اور ایک فاسق وفاجر بہی۔ حالانکہ ظالم۔ فاسق وفاجر دراصل عزت وشرافت کے دایرہ سے کسی قدر بیگانہ اور دور رہتے ہیں ۔۔ ۱۲۔

جو حکیم عزت سے کوئی مستقل حالت مراد نہیں لیتے۔ اُن کا منشا یہ ہے۔ کہ عزت کا امتیاز ہمیشہ چند اسباب کے تابع ہوتا ہے۔ ایسے اسباب کیوجہ سے ایسی شخص کو معزز کہا جاتا ہی جسکی ذات میں وہ پائے جاتے ہیں۔ اور بصورت ایسی اسباب نہونے کے اسکے خلاف قیاس کرتے ہیں۔ اُسپر دلیل وہ یہ لاتے ہیں۔ کہ جب کوئی شخص معزز یا محترم بننا چاہتا ہے۔ تو سب سے اول ایسے اسباب کی ہی تلاش اور جستجو میں مصروف ہوتا ہے۔ اگر ایسے چند اسباب پر مدار نہو۔ تو کیون خواہان عزت ان کی تلاش مین اسقدر تکلیفین اور صعوبتیں اُٹھائین۔

پیدا ہونیکے ساتھ ہی ماں باپ کی صدق دل سی یہ دعا ہوتی ہے۔ کہ یا اللہ یہ لڑکا یہ پودا دُنیا مین عزت احترام سے بسر کرے پہلے پھولے۔ باقبال با احترام ہو اپنی سوسائیٹی اپنی قوم میں عزت پائے۔

اگر عزت علمی حالت یا کبھی کیفیت نہو۔ تو ایسی دعاؤن سے کیا حاصل۔ جنمیں شرافت تو پہلے سے ہی حاصل ہوتی ہے۔

۱؎ اقبال اور عزت مین بعض کے نزدیک فرق ہی۔ بعض کی تحقیقات میں اقبال اور عزت ومترادف الفاظ یا ایک ہی حالت ہیں لیکن یہ کہنا ہی پڑیگا۔ کہ دونوں میں تفاوت ہی۔ اقبال کچھ اور شی ہی اور عزت کوئی اور حالت۔ ممکن ہی۔ ایک فرد بشر خوبی قسمت سے باقبال ہو لیکن ضرور نہیں۔ کہ اوسکی ساتھ وہ صاحب عزت بھی ہو۔ ممکن ہی کہ ایک شخص صاحب عزت ہو۔ لیکن صاحب اقبال نہو اقبال دراصل یاوری اور فتوحات متواترہ یا کامیابی عامہ کا نام ہے۔

اگر یہ نہو تو اقبال ہوتا ہی نہین۔ لیکن یہ حالتیں عزت کی لزومات سے نہیں ہیں۔ باوجود طرح طرح کی ناکامیابیوں یا پسپائیوں ہزیمتوں کے بھی ایک شخص دنیا کی نقاد نگاہوں اور صراف نظروں میں محترم اور واجب التعظیم ہوتا ہی۔ بلکہ بعض اوقات ایسی ناکامیابیاں ایسی ہزیمتین شمع عزت کی دو بالا روشنی کا باعث ہوتی ہیں۔ لوگ عموماً یہ کہا کرتی ہیں۔ اگرچہ سب کچھ ہوا ہوایا لیکن خدا نے عزت رکھ لی یا عزت رہ آئی اس سے ثابت ہوتا ہی کہ عزت نہ تو ہزیمتوں سے جاتی ہی۔ اور نہ فتوحات سے بنتی ہی عزت کا باقی رہنا اور دور ہونا اور ہی اسباب اور وجوہ سے وابستہ ہی ہاں اقبال کی نسبت ضرور ہزیمتیں اور فتوحات موثر پائی جاتی ہیں۔ اور واقعات اوس پر شاہد بھی ہیں۔ کہ اقبال اُن سے متاثر اور ماؤف ہوتا ہے۔ ۱۲۔

گو انسان اشرف المخلوق سمجھا جاتا ہے - لیکن باوجود اسکے بھی ہوش سنبھالنے کیساتھ ہی ہر انسان کی یہ خواہش ہوتی ہے - کہ وہ سوسائٹی یعنی قوم میں بڑا آدمی[1] اور معزز شمار ہو - اور ایسا احترام ایسا رتبہ حاصل ہو - جسکی وجہ سے اُس کی عزت ہو یہ خواہش اور یہ آرزو ظاہر کرتی ہو - کہ جیسے شرافت میں عزت داخل نہیں ہے - یا یہ کہ وہ اس سے علاوہ ہے - یہ درست ہی کہ انسان بمقابلہ دیگر مخلوق کے اشرف اور معزز ہے - لیکن یہ حالت چھوڑ کر انسان بذاتہ بھی احترام اور عزت کا خواہان اور جویان رہتا ہے - چونکہ عام طور پر عزت کا مفہوم ایک عمل یا ایک طرز معاشرت ہی ہوتا ہے - اسواسطے ہمیشہ یہ خیال کیا جاتا ہی - کہ عزت حاصل کرنے سے ہی حاصل ہوتی ہی - اور ترک کرنے سے ترک کردیجا سکتی ہے -

لوگ ہمیشہ کہا کرتے ہین - میاں اپنی عزت کا خیال کرو - ایسا نہ ہو کہ عزت جاتی رہے - یا عزت پر حرف آئے - ایسے تمام خیالات سے ظاہر ہی - کہ عزت کا مفہوم اعمال اور ترک اعمال سے وابستہ ہے - لوگ سالہا سال محنت - ریاضت - وصرف کرتے ہین تب کہین جاکر معزز بنتے اور نام پاتے ہین ؎

سالہا سختی ایام کشیدم چو عقیق + تا عزیزان جہان صاحب نامم کردند

جیسے ایک پھل درخت یا ایک پودا لگانے سے لگتا ہی - ایسی ہی عزت بھی بعض اعمال سے حاصل ہوتی ہی اور بعض اعمال یا ترک بعض اعمال سے زائل ہو جاتی ہے - کوئی متنفس پیٹ

[1] بڑا آدمی ہونے اور عزت دار ہونے مین فرق ہی - گو کبھی کبھی دونون کا مفہوم ایک ہی سمجھا جاتا ہی لیکن ان میں کچھ نہ کچھ فرق ضرور ہوتا ہے - لازم نہیں کہ ایک بڑا آدمی معزز اور محترم بھی ہو کیونکہ بہت سے بڑے آدمی معزز نہیں شمار ہوتے ایسے ہی یہ بھی لازم نہیں کہ کوئی معزز بڑا آدمی ہی ہو کیونکہ لوگ دنیا مین باوجود محترم اور معزز شمار ہونے کے بھی بڑے آدمی نہیں ہوتے اس تمثیل سے بعض لوگ اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ دولت مندی اور رتبہ عزت کا موجب یا عزت کا باعث نہیں یا یہ کہ حصول دولت یا رتبہ سے انسان عزت دار نہیں ہو سکتا - کیونکہ اگر یہی خیال درست ہے تو لازمی ہی کہ ہر دولت مند عزت دار ہو اور ہر مفلس بے عزت حالانکہ ایسا نہیں ہی - کیونکہ بہت سے لوگ باوجود دولتمند ہونیکے بھی بے عزت شمار ہوتے ہیں اور اکثر لوگ افلاس کی حالت مین بھی معزز سمجھے جاتے ہیں - ان اعتباری صورتوں کے سوائے ضرور کوئی اور صورت ایسی ہے جو غالبًا عزت اور احترام کا حقیقی موجب - ۱۲ -

سے ہی عزت لیکر نہین پیدا ہوتا۔ اور نہ ماں کے پیٹ مین اوسکی بنیاد پڑتی ہے۔ سوائے اسکے کہ کسی شخص کی نسبت یہ کہا جاوے۔ کہ وہ باعتبار نسل کے بعض پر ایک برتری اور فوقیت رکھتا ہے۔

اِن تمام اعتبارات یا اس تمام بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ

„ عزت خلقی سوائے شرفِ طبع اور شرف نسل[1] کے اور کچھہ نہین۔

„ عزت کے اکثر اقسام اعتباری ہین۔

„ عزت بعض اعتبارات سے بنتی اور بعض سے بگڑتی ہے۔

„ عزت کوئی مستقل ورثہ نہین۔

„ عزت صرف اُن چند اعتبارات کا نام ہے جو ایک فرد بشر کی نسبت اور ابنائے جنس کے دلوں مین اوسکے بعض اعمال یا اعتبارات ذاتی اور کسی کی وجہہ سے پیدا ہو جاتے ہین۔

„ عزت وہ تاج یا وہ کُلاہ ہے جو دوسرون کی جانب سے بعض اعتبارات کی وجہہ سے بعض افراد بشر کے سرون پر رکھی جاتی ہے۔

„ عزت وہ نسبت ہے۔ جو بعض افراد بعض افراد کو دیتے ہین بربنائے ان تشریحات کے ہم کہہ سکتے ہین کہ وہ عزت کی تین قسمین ہین۔

„ عزت عرفی۔

---

[1] شرف نسل سے خواہ محض شرف نسل مراد لو اور خواہ شرف قومی دونوں کا مفہوم قریباً ایک ہی ہے یہ بھی ایک لمبی بحث ہے۔ بعض کے خیال مین شرف نسل یا شرف قوم کچھہ حقیقت نہین رکھتا۔ اور بعض کے خیال مین حقیقتے دارد۔ یہ بحث اُس وقت زیادہ صاف ہو جاتی ہے۔ جب اُن اسباب پر عمیق نظر کی جاوے جن سے کوئی قوم بنتی اور موجب شرف افراد قومی ہوتی ہے۔

ہر قوم باعتبار اپنے اعمال۔ افعال۔ خیالات۔ طرزِ معاشرت کے تمیز کی جاتی ہے۔ یہ تمام اسباب یا ذرائع ایک قوم کے شرف اور امتیاز کے بواعث علی ہیں یا نہیں پیدا ہوتے۔ لیکن ایک عرصہ اور طول عمل کے بعد جو جو افراد اس مرکز پر آتے جاتے ہیں۔ وہ ایک خاص افراد کے سلسلہ میں منسلک ہوتی جاتی ہیں۔ رفتہ رفتہ اُنہیں ایک خاص سلسلہ میں شمار کیا جا کر اعلیٰ ایسے افراد میں داخل کیا جاتا اور کہا جاتا ہے۔ کہ ایسے لوگ یا ایسے افراد ایک اچھی یا شریف نسل سے ہیں اور ان میں ایک نسلی جوہر موجود ہے۔ جو انہیں نسلی عزت کا شرف بخشتا ہے۔ تمام قومیں اور تمام قوموں کے شریف افراد اسی قاعدہ سے

"عزت حقیقی

"عزت نسلی

عزت عرفی تو وہ عزت ہے۔ جسکی بنیاد زیادہ تر اُن اعتبارات مثل۔ دولت۔ رتبہ۔ درجہ وغیرہ پر ہے۔ جو قومیت یا اعتباری ہین +

اس شعبہ عزت کی اگر تعریف کیجاوے۔ تو اِن الفاظ مین ہو سکتی ہے۔

"جب کوئی شخص باعتبارات خاصہ تبدیل پذیر اپنے دیگر ابنائے جنس سے نسبتاً ممتاز ہو۔ تو کہا جاویگا۔ کہ وہ ایک عزت مند یا عزت دار ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲۳۔ اسی سلسلہ میں منسلک ہیں اور پھر بہ تبعیت اس قاعدہ کے حکیمانہ یہ رائے قائم کی جاتی ہے۔ کہ اچھا اور صحیح الحالت تخم ہمیشہ اچھا نتیجہ پیدا کرتا ہے۔ یا یہ کہ صحیح المزاج تخم سے ہمیشہ اچھی پیداوار ہوتی ہے۔ اور اُس حالت میں اچھی پیداوار خراب اور ناقص پیداوار سے ممتاز اور اعلیٰ سمجھی جاتی ہے۔ جو قومیں یا جو قومی افراد عموماً ہر ایک قوم میں نسلاً یا جماعتاً باعتبار کلاس مفتخر نا ممتاز سمجھے جاتے ہیں۔ اُنکی علت یہی ہے۔ کہ ایک عرصہ سے صحیح پیمانہ پر باعتبار تولید و پرورش چلے آتے ہیں باغوں میں اگرچہ سب درخت ایک ہی آب و گل سے پرورش اور نشوونما پاتے ہیں۔ مگر اُن میں سے بھی بعض درخت باعتبار اپنے اچھے اور لذیذ پھلوں کے دوسروں سے نسبتاً ممتاز ہوتے ہیں۔ انگور۔ آم۔ نارنجی کیبا تھہ کیکر ببیر مقابلہ نہیں کر سکتے۔ بیشک وہ بھی اس باد و خاک کی پرورش یافتہ ہیں۔ مگر اُنکے پھل ایک کو دوسرے سے تمیز کرتے ہیں۔

سب انسان بھی ایک ہی طریق سے پیدا ہوتے اور ایک ہی کاریگر کی صنعت کا نمونہ ہیں۔ مگر پھر بھی اُن میں باعتبار افعال و اعمال میں فرق پایا جاتا ہے۔ اعمال اور افعال ایک کو دوسرے سے تمیز کرتے ہیں۔ بمصداق

"درخت ہمیشہ اپنے پھلوں سے اور انسان اپنے افعال سے پہچانا جاتا ہے"

نسلی شرف اعمال اور افعال مسلسل کے اعتبار سے طبیعت ثانی ہو گیا ہے۔ اور اُسے داخل فی الطبیعت مانا گیا ہے۔ تخم میں ایک خاص خاصیت اور اثر ہوتا ہے اور وہ اثر یا خاصیت بتدریج نشوونما پاتا ہے۔ اگر تخم آم میں ایک خاصیت اور تخم حنظل میں ایک خاصہ ہے۔ تو کوئی وجہ نہیں کہ انسان کے تخم میں کوئی خاصہ یا اثر نہو۔ اخلاق۔ افعال۔ اعمال۔ جذبات کا بیشک اثر مسلمہ ہے اور ان میں ایک انقلابی کشش ہے۔ مگر تاثیر تخم سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا۔

یہ مان لیا جاویگا۔ کہ بعض اعمال انقلابات سے ہمیشہ انسانی مواد میں تغیر ہوتا رہتا ہے۔ اور ایک نقص یا صواب کی صورت میں قبول کرتا ہے۔ لیکن ایک درخت کے پیوند کیطرح اسکے ... کے ... کیقدر مدت چاہیئے۔

ایسی عزت ہمیشہ اعتبارات کے تابع ہوتی ہی۔ اسمیں حقیقت کیساتھ وضعیت بھی پائی جاتی ہی۔ اس سے ہمیشہ صحیح نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا۔ اور نہ کہا جاسکتا ہے۔ کہ ایسے اعتبارات کلتاً صحیح پیمانہ پر تسلیم کئے گئے ہیں۔ یا اُن میں کوئی غرض یا فریب دیہ خیال یا کشش شامل نہیں ہی۔ مثلاً ایک دولتمند اور صاحب رتبہ بیشک باعتبار اپنی دولت اور رتبہ کے صاحب عزت ہی۔ لیکن جب یہ ثابت یا ظاہر ہی۔ کہ ایسا رتبہ یا ایسی دولت اپنے اندر کوئی بُرائی اور گندگی بھی رکھتا ہی۔ تو لوگوں کے خیال اور پیمانہ عزت میں ضرور فرق آجاویگا۔ عرفی عزتیں قایم بذاتہ نہیں ہوتیں۔ بلکہ قایم باعتبارات موقتہ مختلفہ بیشک ایسی عزتیں عزتیں ہیں۔ لیکن چونکہ وہ چند اعتبارات کیوجہ سے تبدیل پذیر ہیں۔ اسواسطے انہیں عرفی عزتوں سے موسوم کیا جاویگا۔ اور باوجود اسکے بھی وہ عزتیں قابل خطاب ہونگی۔ لازمی ہی۔ کہ لوگ انہیں حاصل کریں۔ اور انکے دلدادہ ہوں۔ کیونکہ دنیا کے اکثر کاروبار کا انہیں پر مدار ہی۔ جہاں اور اعتبارات سے کام لیا جاتا ہی۔ ایسے اعزازی اعتبارات پر بھی انحصار کرنا لازمی ہی۔ عرفی اعتبارات کا جنہیں قوم یا سوسائیٹی میں عزت دیجاتی ہی۔ قایم رکھنا اور اُن میں وسعت کا ہوتے جانا سوسائیٹی یا قوم کی قائمی یا وسعت کا موجب ہے۔ جس قوم اور جس سوسائیٹی میں ایسے اعتبارات کی حفاظت کی جاتی ہے۔ وہی قوم یا وہی سوسائیٹی نامور اور محترم شمار ہوتی ہی۔

حقیقی عزت۔ اِس شعبہ عزت سے وہ عزت یا وہ مقیاس احترام مراد ہی۔ جس میں اُن چند اعتباری صورتوں کی ایسی یا اسقدر قوت نہیں ہوتی۔ جو عرفی عزت کا حصہ ہیں اس شعبہ میں ہمیشہ اُن مواد اور اُن اعتبارات پر انحصار ہوتا ہی۔ جو باعتبار اخلاق۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲۴۔ دو مدتے باید کہ کچری خربوزہ شود،،

قومی شرافت رفتہ رفتہ قایم ہوتی ہی۔ یہ کوئی بندش نہیں۔ کہ قوم کے نچلے حصے ترقی کرکے اوپر نہ آئیں۔ لیکن یہ نقص ہے۔ کہ جو حصے اوپر آچکے ہیں۔ انہیں خواہ نخواہ نچلے حصوں میں لایا جاوے۔ اگر قومی امتیاز اسی اصول پر ہی۔ کہ قومیں قدرتاً ایک دوسرے پر برتری یا فوقیت رکھتی ہیں۔ تو یہ ایک فریب دیہ اصول ہوگا۔ اور اگر اس اعتبار سے ہی۔ کہ اعمالی یا افعالی امتیازات سے تمیز یا نسبت ہی۔ تو یہ ایک صحیح نتیجہ ہی۔ اخلاقی فلسفہ کے اعتبار سے یہ ایک دلچسپ ہی۔ مگر طویل اور پیچیدہ اس بحث میں اسپر اکتفا کرتے ہیں۔ ۱۲۔

تہذیب۔ متانت۔ طبیعت لازمی اور لابدی ہوتے ہیں۔ ظاہری امور اور ظاہری صور پر بہت کم مدار ہوتا ہے۔ حقیقت دیکھی جاتی اور حقیقت ہی پرکھی جاتی ہی۔ عزت حقیقی کی تعریف اُن الفاظ میں ہو سکتی ہی۔

،، جب کوئی شخص باوصاف اخلاقیہ۔ لازمیہ متصف ہوتا ہی۔ تو کہا جاویگا کہ وہ ایک عزت دار یا عزت مند ہی۔ ایسی عزت ہمیشہ اُن اوصاف اور اُن اعتبارات سے وابستہ ہوتی ہی۔ جو تقریبًا ہر انسان کے لئے لازمی آلعمل ہین۔ اور جو اس کی سرشت[1] صافی کا نتیجہ یا خاصہ ہیں۔

عرفی عزت اور حقیقی عزت کے اعتبارات میں فرق یہ ہی کہ عرفی عزت کے اعتبارات کے ہونے نہونے سے بھی بہ حدوث بعض اغلاط یا قریب دہیہ صور کے ایک شخص محترم یا معزز کہا جاسکتا ہے۔ لیکن حقیقی عزت میں جب تک اُسکے لازمی اسباب نہ ہوں۔ اُسکا وجود مانا ہی نہیں جا سکتا۔ دوسرا یہ کہ عرفی عزت کے اعتبارات کے ساتھ تبدیل بطریق لازمی لگی ہوئی ہی۔ لیکن حقیقی عزت میں تبدیل کا وجود اسقدر ممکن الوجود نہیں ہی۔ اور یہہ بھی کہ اگر عرفی عزت کی صورتمین فی الواقع حقیقی عزت کے اعتبارات نہوں۔ تو ایسے شخص کی نسبت عزت دار ہونیکا اطلاق ہی خلاف حقیقت ہوگا +

حقیقی عزت کیواسطے عرفی عزت کے اسباب یا اعتبارات کا حاصل یا موجود ہونا لازمی نہیں۔ لیکن عرفی عزت کیواسطے حقیقی اعتبارات کا ہونا لازمی اور ضروری ہی۔ جو لوگ اخلاق کے اچھے۔ طبیعت کے پاکیزہ خیالات کے شستہ ہیں اُن کیواسطے

---

[1] سرشت کی نسبت ہمیشہ سے یہ سوال چلا آیا ہی۔

"کیا ہم طبعًا صاف اور مبرا من الرذائل ہیں۔

،، آیا ہم من احد الجہت مبرا من الرذائل اور من احد الجہت مبرا من المعائب ہیں؟

،، آیا ہم طبعًا ملوث من الرذائل ہیں۔

یہ ایک لمبی اور پیچیدہ بحث ہی۔ اور اسکے ضمن میں گناہ کی بحث اور بہی پیچیدگی ڈالتی ہی۔ اور اگر مذہب پر نظر کیجادے تو کچھ اور ہی الجھن پڑتی نظر آتی ہی۔ یہاں ہم اس بحث سے طرح دیتے ہیں۔ ۱۲۔

کچھ ضرورت نہیں۔ کہ عرفی اعتبارات سے حصہ رکھتے ہوں۔ وہ اپنے ذاتی امتیازات
کے وجہ سے ہی عزت مند اور محترم ہیں۔ ان کا اعزاز انہیں ذاتی اوصاف اور اخلاقی
اعتبارات کیوجہ سے ہے۔ جو اُن میں پائے جاتے ہیں۔

اصلی عزت اور اصلی احترام وہی ہے۔ جو خیالات اخلاق طبائع کے لحاظ سے
ہو۔ نہ کہ وہ جو دولت اور رتبہ سے ہو۔ دولت اور رتبہ اور دیگر دنیوی امتیازات محض عارضی
تفاخر یا مباحات ہیں۔ اُن میں حقیقت اور استقامت نہیں ہے۔ لیکن چونکہ اُن کا
ہونا ہی انسانی خواہش اور آرزو کے من احد الجہت تابع ہے اسواسطے انہیں ہی حقیقی
اسباب کے تحت قبول کیا جاتا ہے۔

دولت اور رتبہ زوال پذیر خوبیاں ہیں۔ یہ طاقتیں اور یہ امتیازات حقیقی دولت
اور حقیقی رتبہ کے عکس یا ظل ہیں جو لازوال[۱] ہیں۔ دنیوی خوبیاں عارضی دولت اور رتبہ
کے استحصال سے منع نہیں کرتیں۔ اور نہ ہی خود ہماری اپنی سرشت کا یہ خاصہ ہے۔ لیکن
لازمی ہے۔ کہ اُن کے استحصال میں اصلی ظل کا وجود نہ جاتا رہے۔ عارضی یا محض دنیوی عزت
کی خاطر اصلی ظل کا گم کر دینا عقلمندی اور انسانی فطرت کے تقاضا کے منافی ہے۔

نسلی عزت

اس شعبہ عزت کی بابت متن میں کچھ زیادہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ حاشیہ میں اسکی نسبت
ایک درجہ تک بحث کر دی گئی ہے۔ صرف اسقدر اضافہ کیا جاتا ہے۔ کہ اس شعبہ عزت کے قیام اور ثبات
کیواسطے بھی اُن قواعد کا اتباع لازمی ہے۔ جو اسکے حفاظ اور استقلال کیواسطے تجربہ کے بعد مرعی ہیں۔
ہر ایک قسم کی عزت یا احترام صحیح علم اور صحیح فراست کے تابع ہے۔ جس قوم اور جس گروہ میں صحیح علم
اور صحیح فراست ہے وہ قوم یا وہ گروہ ہر شعبہ عزت سے مستمتع ہے[۲]۔

---

[۱] حقیقی دولت جو اخلاق اور تہذیب نفس سے آدمی کو حاصل ہو وہ ایسی دولت ہے جو لازوال [illegible] کہ انسان ہر حالت میں [illegible] بعض کا خیال ہے کہ انسان مرنے کے بعد ترقیات سے رک جاتا ہے لیکن بعض کا یہ خیال ہے کہ مرنے کے بعد انسان محاسن میں برابر ترقی کرتا اور اسکی معلومات [illegible] اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ ۱۲

[۲] قومی فخر اور قومی غرور یہاں مراد نہیں ہے۔ اور اگر مراد بھی ہے تو وہ قومی فخر اور قومی غرور جو اخلاق اور تہذیب کی بنیاد ہے اور جسکا ہونا ہر ایک قوم میں لازمی اور لابدی ہے۔ جو قوم اس سے خالی ہے وہ قوم ہی نہیں۔ یہاں قوم سے ذاتیں مراد نہیں ہیں۔ بلکہ کل افراد کا مجموعہ جو عرفی معنوں میں قوم سے موسوم کیا جاتا ہے۔ قوم پر فخر کرنا اور اسکے محاسن پیش کرنا ایک عزت کی دلیل اور واجبی حق کا اظہار ہے۔ لیکن ذاتوں پر بغیر اخلاق حسنہ اور تہذیب نفوس کے اترانا ایک خرد ماغی اور بیہودگی ہے۔ جو شخص ایسا کرتا ہے۔ وہ اپنی ہستی کراتا۔ اور اُس ضابطہ قدرت کی نفی کرتا ہے۔ جو ہمارے اردگرد ایک کھلے مجموعہ کی صورت میں پایا جاتا ہے۔ ۱۲

خمسۂ متناسبہ

کائنات موجودہ میں صرف اربعہ یا اربعین عناصر یا اربعہ متناسبہ ہی نہین پائی جاتے۔ ہر ہستی جداگانہ شاہد ہی کہ اسمین مختلف اقسام کے عناصر اور اربعہ متناسبہ کس کس مقدار میں پائے جاتے ہیں۔ پورانی تحقیقات میں ہوا۔ مٹی۔ آگ۔ پانی۔ اربعہ عناصر اور علت مادی۔ صوری فاعلی۔ غائی اربعہ متناسبہ کے نام سے موسوم ہیں۔ نئی تحقیقات میں اربعہ عناصر کی ہستی کے بجائے بیسوں عناصر کی ہستی تسلیم کیجاتی اور کرائی جاتی ہے۔ چاہیے یہ زوائد انہین اربعہ عناصر کی ذریات میں سے ہوں۔ اور چاہیئے اُنکے سوائے۔ لیکن اُسکے ماننے مین علمی اعتبارات سے کوئی بہی استحالہ لازم نہیں آتا کہ اور بہی عناصر یا متناسبات ہو سکتے ہیں۔ جیسے جسمانی اطبار اور حکمار کی تحقیقات میں عناصر اور اربعہ متناسبہ کی کیفیت قابل بحث چلی آتی ہے ایسے ہی ذہنی حکمار کے نزدیک ذہنی عناصر اور امور متناسبہ کی بحث بہی دلچسپی سے خالی نہین۔ ماہرین فلسفہ بیالوجی (   ) اور محققین سائی کولوجی (   ) نے بعض مواقع میں عناصر ذہنی کی تحقیقات اور بیان میں طب جسمانی سے بہی کام لیا ہے۔ لیکن اُس سے یہ نتیجہ نہین نکالا جا سکتا۔ کہ اِن عناصر کا تعلق بمقابلہ ذہنیات[لہ] کے جسمانیات سے زیادہ ہے۔ طبیب ہمیشہ اُن مواد سے بحث کرتا ہے۔ جو جسمانیات سے متعلق ہیں۔ اور جہاں کہیں طبی بحث ذہنیات سے ٹکر کہاتی ہے۔ وہ محض اُس رشتہ کے سبب سے ہے۔ جو جسمانیات اور ذہنیات

[لہ] ذہنیات اور روحانیات میں بعض نے ایک نسبت تسلیم کی ہے۔ اور بعض کے خیال میں ان دونوں میں کوئی نسبت نہیں ہے۔ اور ایک تیسرے فرقہ کی رائے یہ ہے۔ کہ دونوں الفاظ مترادف ہیں۔ حکمار انہیں ذہنیات سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور مذہب میں روحانیات سے تعبیر ہوتی ہے۔ جو لوگ تیسرے فرقے سے ہیں۔ ان کے خیال میں ذہنیات اور جسمانیات میں تباین ظاہر اور مشتبہ ہے۔ جو حالت جسمانیات سے تباین ہے وہ سوائے اسکے اور کچھ نہیں۔ کہ روحانیات سے ہی ہے ۱۲۔

میں مربوط اور موجود ہے۔

ہم مان لیتے ہیں۔ کہ ہماری ہستی اربعہ عناصر کے ماتحت ہے۔ یا اسمیں اربعہ تناسبہ موجود ہیں۔ یا یہہ کہ بجائے اِن اربعوں کے چالیس اور عناصر ہی پائے جاتے ہیں لیکن اِس سے یہہ نتیجہ نہیں نکل سکتا ہے۔ کہ ذہنی عناصر یا تناسبات کا وجود نہیں ہے۔ یا نہیں ہونا چاہیئے حواس ظاہری کے مقابلہ میں جیسے حواس باطنی کا وجود مانا جاتا ہے۔ ایسے ہی عناصر اور تناسبات باطنی کا وجود بھی قابل تسلیم ہے۔ کسی حالت میں یہہ قطعی طور پر یہی نہیں کہا جاسکتا۔ کہ عناصر باطنی اور کسقدر اور کس تعداد میں تسلیم کئے جا سکتے ہیں۔ جب تک استقرائی بحث باقی ہے۔ تب تک کوئی انحصار انسانی تحقیقات پر نہیں کیا جاسکتا۔ ممکن ہے کہ ایک ہی حالت کے مختلف نام ہوں۔ جیسے کہ بعض حکیموں کا عقیدہ بھی ہے۔ اور یہہ بھی ممکن ہے۔ کہ ہر حالت بجائے خود جُداگانہ یا متفرع ہو۔ یا یہہ کہ حواس باطنی کے مختلف آثار اور جذبات ہی مختلف کیفیتیں یا حالتیں رکھتے ہوں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲۸۔ اس بحث میں دو لفظ استعمال کئے جاتے ہیں۔

"لفظ ذہن۔

"لفظ روح۔

یہہ دونو الفاظ غیر مادی طاقتوں کی تشریح یا مقدمہ ہیں۔ یعنی نفس ذہن اور روح فی نفسہٖ متحد المفہوم ہیں یا متضاد المفہوم عالم مادی کی ضد ہیں۔ فرق امتیازی نفس ذہن اور روح اور اجسام مادیہ کے درمیان یہہ ہے۔ کہ نفس ذہن یا روح کا کوئی تعلق ابعاد ثلاثہ سے نہیں ہے۔ اور اجسام مادیہ ابعاد ثلاثہ سے متعلق ہیں۔ حکماء کا ان دونو شقوں میں بھی اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک صرف وجود مادی ہے۔ وجود نفس ذہن کوئی شئے نہیں ہے۔ کوالیف باطنیہ کا ادراک محض کوالیف جسمانی کے زور یا اعتبار پر ہے۔ دوسرا گروہ وجود مادی اور وجود نفس ذہن دونو کا قائل ہے۔ اس فرقہ کے نزدیک دونو حالتوں یعنی حقیقت مادہ اور حقیقت نفس ذہن میں بین فرق ہے یا یہہ کہ مادہ اور نفس ذہن ضدین ہیں۔ اور ان دونو میں لایجتمعان کی کیفیت پائی جاتی ہے۔ اور باوجود ان اعترافات کے بھی اس فرقہ کے نزدیک نفس ذہن مادہ پر اثر ڈالتا ہے۔ اور اسکی وجہ سے انواع و اقسام کے آثار مادہ میں پیدا ہوتے ہیں۔

جب نفس ذہن غیر مادی قرار دیا جاتا ہے۔ تو اُسپر تعریف روح کی ہی صادق آتی ہے۔ کیونکہ روح بھی غیر مادی ہے

انسان کی باطنی قوتیں حواس خمسہ سے تعبیر کی جاتی ہیں۔ محققین نے انہیں مختلف صورتوں اور مختلف جذبات سے ثابت کیا ہے۔ اور ہر ایک قوت کیواسطے جدا جدا کام مقرر کر رکھے ہیں۔ جسطرح کان آنکھ کا اور آنکھ کان کا کام نہیں دیتی اسیطرح ایک حواس باطنیہ دوسرے حواس باطنیہ کا قائمقام نہیں ہو سکتا۔ حس مشترک حافظہ کی جگہ نہیں لے سکتی۔ اور حافظہ حس مشترک کی قائمقامی سے ہمیشہ کے لئے محروم ہے۔ ناک باوجود زبان کی ہمسائیگیت کے زبان کے افعال سے کوئی فعل بھی اپنے حصہ میں نہیں رکھتا۔ اسیطرح چشم افعال بینی سے کوسوں دور رہتی ہے۔

انسان اپنی زندگی میں جو کچھ حاصل کرتا اور سیکھتا ہے یا جس قسم کی ترقی اور عروج علمی یا عملی پاتا ہے۔ اسکی بنیاد خمسہ عناصر یا خمسہ متناسبہ پر ہے۔ چاہے اس خمسہ متناسبہ کا تعلق حواس خمسہ باطنیہ سے رکھو۔ اور چاہے انہیں کوئی جداگانہ کیفیت قرار دو۔ مگر ان مدارج خمسہ سے گریز نہیں۔ ہم اس بحث میں اور حواشی یا تعلقات سے بحث نہیں کرینگے۔ صرف یہہ شق لیتے ہیں۔ کہ انسان کا علم کن کن خمسہ متناسبہ سے پرورش یا نشوونما پاتا ہے اور حواس خمسہ

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲۹ ان حالات میں تیسرے فرقہ کی رائے درست اور مرجح ہے۔ جو لوگ ان دونوں میں کوئی نسبت نہیں مانتے۔ وہ انکے افعال سے یہہ نتیجہ نکالتے ہیں۔ نفس ذہن جسے وہ دوسرا نام قلب یا مائنڈ (mind) دیتے ہیں وہ کیفیت رکھتا ہے جو روح کے مغایر ہے۔ جو فرقہ ان دونوں میں ایک نسبت تسلیم کرتا ہے۔ وہ گویا قریب قریب تیسرے فرقہ کے ہے انکے نزدیک بعض حالات میں اسے نفس ذہن کہا جاتا ہے اور بعض میں روح۔ لیکن یہ فیصلہ مسئلہ [illegible] سے اس شق کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ گو بعض لوگ محض مادیت ہی کے قائل ہیں۔ الا ان کا استدلال وقعات موجودہ یا شواہد بینیہ کے خلاف ہے۔ یہاں تک کہ بعض کا یہہ بھی خیال ہے کہ مادہ بھی جبتک اسمیں ذہنیات کا اثر نہو کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ آنکھ ابعاد ثلاثہ کی ذیل میں آسکتی ہے۔ لیکن آنکھ کا نور یا بصارت اول تو [illegible] تعریف سے باہر نکل جاتا ہے اور دوسری یہ کہ دراصل یہہ آنکھ بھی سوائے ذہنی واسطہ کی پوری طور پر اپنا کام نہیں کر سکتی۔ اختلال حواس کیوجہ سے میں بصارت بھی دگرگون ہو جاتی ہے۔ جب ذہنیات کا نور یا واسطہ مرنے پر ختم ہو جاتا ہے۔ تو مادہ [illegible] رہ جاتا ہے۔ نہ اسمیں طاقت رہتی ہے۔ اور نہ کوئی احساس۔ اس سے ہم انکا یقین کر سکتے۔ کہ کسی نہ کسی حالت میں یہ کہنا ہی پڑتا ہے۔ کہ اسمیں سے کوئی طاقت نکل گئی ہے۔ یا اسمیں کوئی طاقت نہیں ہے۔ ہمیں یا کم سے کم یہہ کہ کوئی

باطنیہ سے بھی بحث نہیں کرینگے۔ بلکہ اُن کے آثار یا اُن دیگر کیفیات سے جو ہمارے خیال میں خمسہ متناسبہ سے تعبیر ہو سکتی ہیں۔

انسان کے باطن یا اندرونہ میں پانچ متناسبہ حالتیں پائی جاتی ہیں۔ اور انہیں خمسہ حالتوں سے انسان کے علم اور ادراک کا پودہ نشو و نما پاتا ہے۔

وہم[۱]۔ خیال[۲]۔ قیاس[۳]۔ یقین[۴]۔ حقیقت۔

اِن ہر پانچ حالتوں میں فرق ہے۔ اور ہر حالت دوسری حالت سے ایک نسبت علمی رکھتی ہے۔ اور ہر حالت کا درجہ اپنی پہلی حالت کے درجہ سے دوسرے درجہ پر رہتا ہے وہم[۵] اور قیاس میں گو ایک علمی نسبت موجود ہے۔ لیکن خیال بہتر صورت وہم سے دوسرے درجہ پر ہے۔ نہ باعتبار آثار اور تصرفات کے بلکہ باعتبار حدوث اور نشو و نما کے علمی حالتوں میں اُسکے خلاف ہے۔ مثلاً وہم سے خیال کا درجہ برتر ہوگا۔ اور خیال سے قیاس فوقیت رکھیگا۔ قدرت نے ہر ہستی میں جسقدر چھوٹے بڑے پرزے رکھے ہیں۔ اُن سب کے واسطے جُداگانہ ایک ایک کام یا ڈیوٹی مقرر کرائی گئی ہے۔ اگر کوئی پُرزہ اس ڈیوٹی سے انحراف کرے تو سارے جسم میں ایک قسم کا انقلاب یا نقص آنے لگتا ہے۔ اس وقت تک جو چند در چند تحقیقاتیں یقین کا درجہ حاصل کر چکی ہیں۔ ایک تحقیقات بھی اُن میں سے ایسی نہو گی

بقیہ حاشیہ۔ طاقت سلب یا جذب کی گئی ہے۔ اِس سے یہ نتیجہ نکلا۔ کہ مادہ کے اندر ایک اور طاقت ہوتی ہے۔ جسکے ازالہ اور سلب سے اسکی حالت میں فرق آجاتا ہے۔:۔

۔ وتیل کے ختم ہو جانے سے بتی عموماً ختم نہیں ہو جاتی لیکن بجھ ضرور جاتی ہے۔ جب اور تیل اسمیں ڈالدیا جاوے۔ تو پھر جلنے لگتی ہے۔ بیشک بعض دفعہ بتی ختم ہو جاتی ہے۔ اور تیل باقی رہ جاتا ہے۔ لیکن اس صورت میں بھی تیل ہی مقدم ہوگا۔ کیونکہ بغیر تیل کے بتی وہ روشنی اور وہ کیفیت نہیں دیسکتی جو بہ معیت تیل دیتی ہے۔ خیر یہ ایک لمبی اور پیچیدار بحث ہے۔ یہ بحث مادہ میں اسپر مزید روشنی ڈالیگی۔ ۱۲

[۵] وہم اور خیال کے مقابلہ میں تصور بھی ہے۔ بعضوں نے ہر سہ کیفیتیں ایک ہی سمجھی ہیں۔ مگر یہ سب درست ہیں۔ اِن ہر سہ میں فرق ہے۔ گو وہ فرق کیسا ہی باریک کیوں نہو۔ چونکہ یہ حالتیں ہمارے اندر پائی جاتی ہیں۔ اسواسطے ہم ایک آسانی سے اِن میں امتیاز اور فرق کر سکتے۔ اور یہ جان سکتے ہیں۔ کہ ان میں سے ہر ایک کا کیا کیا نمبر ہے۔ بیشک

جس نے ایک قدرتی پُرزہ سے دوسرے پُرزے کا کام لیا ہو۔ یہہ جدا بات ہے کہ ایک پُرزہ کی طاقت سے دوسرے پُرزہ کا کام لیا گیا ہو۔ جیسے آگ اور پانی۔ یا بجلی سے کام لینا۔

جب تک انسان کسی مفہوم یا کسی شے یا کسی وجود کا اچھی طرح سے مطالعہ نہیں کر لیتا۔ تب تک اسکے مقابلہ میں ہر شے یا ہر وجود اور ہر مفہوم ایک خفا اور حجاب کہتا ہے۔ پہلے انسان جب کسی وجود یا کسی شے یا کسی کیفیت کا مشاہدہ عینی یا احساس سمعی کرتا ہے (بشرطیکہ وہ اُسکے ملاحظہ یا احساس میں پہلے نہ آیا ہو۔) تو اسکے دل پر ایک دھندلا سا عکس یا سایہ پڑتا ہے۔ اسپر نہ تو کوئی حکم لگایا جاسکتا ہے۔ اور نہ ہی وہ دل پر کندہ ہوتا ہے ہم جب راہ جاتے کوئی نئی چیز جو ہم نے پہلے نہ دیکھی ہو دیکھہ پاتے ہیں۔ تو بفور رویت ایک عکس سا اُسکا دل پر پڑتا ہے۔ اسمیں نہ کوئی زور ہوتا ہے۔ اور نہ کوئی کشش۔ یہہ تو ایک صورت ہوئی۔ دوسری حالت میں صدہا منظر بے قصد۔ بے تردد خطیر خاطر ہوتے رہتے ہیں۔ اگر ہم اُنکے پیدا ہونے اور بے نتیجہ گزر جانے کا ایک رجسٹر کہولیں تو ہمیں ثابت ہو جائیگا۔ کہ صدہا کے مقابلہ میں کوئی دو چار ہی نشو و نما پاتے اور طبعی عروج حاصل کرتے ہیں۔ دنیا میں بچے ہی چھوٹی عمر میں نہیں گزر جاتے۔ اطفال ادہام بہی صدہا ایک ایک منٹ میں راہ گرائے عالم عدم ہوتے ہیں۔ ایک مُصغہ انسان میں تو جان بقدرت قادر کریم آسانی سے پڑ سکتی ہے۔ لیکن ایک مُصغہ وہم کے قالب خیال میں آنے کیواسطے بہت کچھہ تکلم چاہیئے۔ اگر اس مدت اور اس صعوبت پر نظر کافی کی جاوے۔ جو وہم اور خیال۔ اور خیال یا قیاس اور قیاس اور یقین اور یقین اور حقیقت کے مابین درجہ بدرجہ واقع یا حایل ہو۔

بقیہ حاشیہ۔ وہم بہی ہمارے ہی اندرونہ کی ایک حالت ہے۔ اور تصور بہی اسی خیمہ کا قطرہ لیکن پھر بہی ان دونوں میں فرق ہے۔ تصور صرف اُن مناظر ذہنی کا نام ہے۔ جنہیں پہلے کسی وقت آنکھہ دیکھہ چکی یا کان سُن چکے ہیں۔ وہم اُن مناظر کا خاکہ ہے۔ جن میں سے اکثر مناظر سابقہ سے کوئی لگاؤ نہیں رکھتے۔ تصور میں قصد لازمی ہے۔ خلاف اسکے وہم کا اکثر بالخصوص ابتدائی حصہ عموماً بے قصد اور بے گمان ہی ہوتا ہے۔ یہ ضروری نہیں۔ کہ اس کے سب اجزائے ٹھیک نکلیں لیکن تصور کے اکثر اجزا مطابق موقوع یا منظر سابق کے ہوتے ہیں۔ اور اُن سے انسان پہلے سے ہی کچھہ نہ کچھہ آشنا ہوتا ہے۔ ۱۲

تو پتہ لگ سکتا ہے۔ کہ دنیا کی حقیقتیں اور تحقیقات کن کن منازل سے ہوتی ہوائی اپنے اپنے مدارج پر پہنچتی ہے موتیوں کے لوگ فدائی اور تمنائی تو ہیں۔ لیکن کتنے اسپر غور کرتے ہیں۔ کہ وہ قدرت کے ہاتھوں کن کن امواج اور سواحل نشوئیہ سے گذر کر باین آب و تاب قعر گمنامی سے منصہ ظہور میں آئے ہیں۔ اور کتنوں نے اُن منازل سار یہ پر عبور کیا ہے۔ جو ایک موتی اپنے پورے نشوونما تک طے کرتا آتا ہے۔ لوگ اسبات کے تو بہت شوقین ہیں۔ کہ موتی مل جاویں لیکن یہہ بہت کم سوچتے ہیں۔ کہ ان کی ہستی قعر بحر میں کیونکر جلوہ افروز ہوتی ہے۔ غواص بحر حقیقت خوشی سے حقیقت قبول کرتا ہے۔ لیکن یہ کم سوچتا ہے کہ وہ کن کن راہوں سے گذرتی ہوئی اس تک پہنچتی ہے۔ اور اسکے مراحل اولیہ کیا کیا تھے۔

چونکہ وہم کی زیست یا ہستی بہت کم ہی ہوتی ہے۔ اسواسطے اسکی نسبت ہمیشہ بہت کم وثوق کیا جاتا ہے۔ اور یہہ کہدیا جاتا ہے۔ کہ یہ تو صرف ایک وہم ہے۔ یہ درست نہیں ہے تمام اوہام باطل اور عدم پذیر ہی نہیں ہوتے۔ اُن میں سے چند وجود پذیر بھی ہوتے ہیں۔ جو اوہام وجود پذیر ہوتے ہیں دراصل ہمارے تمام علوم اور فنوں کی اساس یا بنیادی پتھر ہیں۔ اگر ایک بچہ کا مضغہ دیکھا جاوے۔ تو اس سے کبھی بھی بادی النظر میں یہ خیال نہیں ہو سکتا۔ کہ اس سے اس اس قسم کے حکیم اور فلاسفر پیدا ہونگے۔ اسی طرح ایک مُضغہ وہم بھی اُن حقایق کا یقین نہیں کرا سکتا۔ کہ جو بعد میں اسکی بدولت وجود پذیر ہوتی ہیں۔ اوہام کی دوسری مثال حباب کی ہے۔ سینکڑوں نہیں بلکہ ہزاروں بلبلے اُٹھتے ہیں اور بیٹھ جاتے ہیں لیکن اس سے یہ نہیں خیال کیا جا سکتا۔ کہ دریا میں موجیں یا لہریں نہیں آتی ہیں۔ بلبلا ہی ایک چھوٹی ہستی کی لہر یا پیش خیمہ موج ہے۔ اپنی ہستی مٹاتے مٹاتے لہر یا موج کی ہستی کا دلچسپ نظارہ بھی کرا ہی دیتا ہے

وہم کا وجود دو نوع پر ہے "(الف) نوع اوّلیہ (ب) نوع ثانیہ

پہلی نوع میں وہ تمام اوہام داخل ہیں۔ جو عموماً کوئی منظر پیوستہ نہیں رکھتے۔ انکی شاخ ہستی ہیں طبعیت میں سے ہی پھوٹتی اور نکلتی ہے۔ گو مجموعہ مشاہدرت میں اُسکا کوئی مرکز یا محور

ثانی ہی ہوگا۔ لیکن ایک خاص سرزمین طبیعت میں ایسا نشو و نما بعض اوقات بلا کسی ذریعے ہی کے ہوتا ہے۔ بعض کا یہ خیال ہے۔ کہ انسان کے دلمیں کوئی ایسا وہم پیدا نہیں ہوسکتا جسکا منظر پہلے سے موجود نہو۔ یا طبائع نے اسپر عبور نہ کیا ہو۔ انکی اسپر یہ دلیل ہے۔ کہ جب تک صورت تغذیہ نہو۔ تب تک کوئی خلط ہی پیدا نہیں ہوسکتی۔

ہماری رائے میں یہ درست نہیں۔ اسمیں شک نہیں۔ کہ بعض ادہام مناظر پیوستہ یا ملحقہ سے تعلق پذیر ہوتے ہیں۔ اور ان میں نسبتاً جدّت نہیں ہوتی۔ لیکن ایسے ادہام بھی ہیں۔ جنکی ذات میں بالکل جدّت ہوتی ہے۔ بیشک تولید اخلاط اغذیہ پر موقوف ہے۔ لیکن یہہ کہاں سے ثابت کیا گیا ہے۔ کہ قوت واہمہ کی کوئی غذا نہیں ہوتی۔ یا ہمیشہ باہر ہی سے غذا پاتی ہے۔ اور اگر ہم یہ تسلیم بھی کرلیں کہ قوت واہمہ ہمیشہ اغذیہ بیرونی ہی کی محتاج ہے تو اس سے یہ استحالہ لازم نہیں آتا۔ کہ وہ جدّت ادہام پر قادر نہ ہو۔ جب ہم بعض اوقات دنیا وما فیہا سے ایک دم کے لئے الگ ہوتے ہیں۔ تو اسوقت بھی ہمارے دل میں ادہام کا تانا بانا لگا رہتا ہے۔ سینکڑوں پیدا ہوتے اور سینکڑوں نیست و نابود ہوتے جاتے ہیں اور چند اُن میں سے زیست بھی پاتے ہیں۔ یہاں تک کہ اُن سے صدہا شاخیں پھوٹتی اور پھل لاتی ہیں۔ اِس سے کیونکر انکار کیا جاسکتا ہے۔ کہ آخر قدرت بھی تو اس خلقت عظمےٰ کو نسبتاً سرمایہ وافر دیا ہے۔ جسکے اکثر اجزا قدرتی اور خلقی ہیں +

دوسری قسم وہ ہے۔ جو گویا اکثر معکوس اجزا رکھتی ہے۔ انسان جو جو مناظر دیکھتا اور مشاہدہ میں لاتا ہے۔ وہ بھی تحدیث ادہام کے موجب ہوتے ہیں۔ اُن میں بھی گو ایک قسم کی جدّت ہوتی ہے۔ مگر انکی بنیاد مناظر پیوستہ پر ہی قائم ہوتی ہے۔ اور ایک صورت میں اُن مناظر پیوستہ کے متعلق بھی ادہام ہوتے ہیں۔ اُن میں سے بعض اوہام جو باعتبار عمدگی اور خوبی کے وجود پذیر ہوتے ہیں۔ وہ بھی ایک خاص قسم کی جدّت رکھتے ہیں۔ اگر جدّت نہ ہو۔ تو اُن سے صور جدیدہ کیونکر صورت پذیر ہوسکتی ہیں۔

وہم سے اُتر کر دوسرا درجہ خیال کا ہے۔

جیسے یہہ تسلیم کیا گیا ہے۔ کہ انسان وہم کی طاقت رکھتا ہے۔ ایسے ہی یہ بھی مان لیا گیا ہے۔

کہ وہ خیال کُنندہ یا صاحب خیال بہی ہے۔ جب انسان وہم کے درجہ سے گذر جاتا ہے۔ تو اُسکی قوت خیالیہ پر ایک خفیف سی ضرب لگتی ہے جس سے قوت خیالیہ کا منہ کہلکر اندوختۂ وہم منتقل ہوجاتا ہے۔ اس پردہ میں جاکر وہم میں ایک خاص قسم کی طاقت یا حرکت پیدا ہونے لگتی ہے۔ اور قوت خیالیہ اُسے اپنی گود میں لیکر پرورش کرتی ہے۔ یہانتک کہ وہ وہم کی صورت بالکل چہوڑ دیتا اور خیال کے وجود میں آجاتا ہے۔ اور اُس حالت میں یہہ کہا جاتا ہے کہ انسان خیال کرتا یا صاحب خیال ہے۔ جب تک وہم کے منتقلات تفویض قوت خیالیہ نہ ہوں۔ تب تک ہم کوئی خیال کرہی نہیں سکتے۔ تخیل کا یہ مفہوم نہیں۔ کہ ہم بلا منتقلات قوت واہمہ کوئی خیال کرسکتے ہیں۔ بلکہ یہہ کہ جو کچھہ ہمیں قوت واہمہ دیتی ہے۔ اسکی نسبت ہم خیال کرتے ہیں۔ یا یہہ کہ اُسے ہی ایک اور صورت اور وجود میں لاتے ہیں۔

مثلاً ہم نے ایک شے دیکھی پہلے ہمارے وہم نے اسپر فوری تصور کیا۔ جب مشین وہم سے وہ شے نکلی تو مشین خیالیہ آگئی۔ ایک دوسری مشین میں آکر اسپر ایک مزید روشنی پڑنے لگی۔ یا تو اسکا ایک دھندلا سا سایہ تہا اور یا خانۂ خیال میں آکر ایک بُت سا دکھائی دینے لگا۔ اور طبیعت نے اس سے تمسک کرنا چاہا۔ اس خانہ میں آکر بہت کم اوہام باقی رہنے میں آتے ہیں۔ اور گُذر جاتے ہیں۔ بعض اوقات اسی واسطے خیالات کی نسبت یہ بہی کہا جاتا ہے۔ کہ "ایک خیال ہی تہا" یہان خیال بہی وہم کے معنوں میں ہی لیا جاتا ہے +

جو اوہام خانۂ خیال میں رہ جاتے ہیں وہ بہی دو قسمیں رکہتے ہیں۔

(۱) خیال مستقل یا خیال سلیم

(۲) خیال عارضی یا خیال ہوائی

پہلی قسم کے وہ خیالات ہیں۔ جو خیال مشین میں جوش کہا کہا کر خیلے پختہ ہو جاتے ہیں۔ اور جنہیں زوائد اور حواشی سے پاک کیا جاتا اور جنکے خام اجزائی خود بخود الگ ہو جاتے ہیں۔[له] کوئی خیال پہلے پہل ہی مستقل یا سلیم نہیں ہوتا۔ عموماً ہر خیال میں ایک خامی اور

[له] یہ ایک بڑی بحث ہے۔ ہم نے رسالہ مرآۃ الخیال میں تخیل کے متعلق وضاحت سے اِن امور کا بیان کردیا ہے۔ ۱۲

عجلت ہوتی ہے۔ رفتہ رفتہ ہی اُن میں ایک تازہ روح پھنکتی ہے۔ وہم ہی بسا اوقات ایک بے حقیقت ہستی نہیں ہوتا۔ خیالات میں سے ہی صدہا خیالات وہم کے نقش قدم لیتے اور حباب آسا گزر جاتے ہیں۔ ایک دوری بحث پذیر کر بعد مشین خیال سے خیال نشو ونما پاتا اور ایک خاص ہستی اختیار کرتا ہے۔ اگر ہم اپنے خیالات پر غور کرنے کی عادت سلیم ڈالیں اور یہہ دیکھتے رہیں۔ کہ کن کن انقلابات کے بعد ایک وہم خیالی صورت میں آتا۔ اور پھر اسمیں ایک سلامت روی اور استقلال پیدا ہوتا ہے۔ تو ہمیں پتہ لگ جاویگا۔ کہ ایک خیال کی سلامتی اور خوبی یا استقلال کیواسطے بیسیوں انقلابات کی ضرورت ہے۔ ہم نے آسمان پر ایک نیا ستارہ یا سیارہ دیکھا پہلے اس مشاہدہ کا وجود صرف تابع وہم تہا۔ بعد ازاں مشین خیالیہ میں اسکا حلول ہُوا۔ اب ہم نے اسپر مزید غور شروع کی۔ یہاں تک کہ ہم خیالی زور سے ہی علم ہیئت کے مبادیات یا اولیات تک پہونچ گئے۔ اور ایسے خیالات کا نشو ونما ساتھہ کے ساتھ ہوتا گیا۔ آخر پھر وہی ایک چمکتا ہوا ستارہ یا سیارہ ہمارے قیمتی معلومات کا اصول یا بنیاد قرار پایا۔ اور ہم نے استقرائی طریقہ کی مدد سے ایک وہم یا خیال کی بدولت صدہا دیگر اشیائے روشنی ڈالی۔ اور ہم نے اپنے دل ودماغ میں چند ایسے اجزا پائے۔ جو ہمارے واسطے ایک نئی حالت ہے۔

جب ایک خیال تذبذبی حالت سے گزر جاتا ہے۔ تو اس کا نام دوسرے الفاظ میں بجائے خیال مستقل یا خیال سلیم کے ایک رائے رکھا جاتا ہے۔ یا یہ کہ ایسی حالت

ک ہمارے محترم رسل علیہ السلام حضرت ابراہیم خلیل اللہ نے ستاروں اور آفتاب اور ماہتاب سے ذات اعلیٰ پر استدلال کیا۔ اور اُسی استدلال سے بار ثانی دنیا میں خالص توحید کی بنیاد پڑی۔ حضرت ابراہیم کا پہلا نظارہ صرف ایک وہم اور اسپر نظر ثانی محض ایک خیال ہی خیال تھا۔ اگر قوت خیالیہ میں اس وہم کی بحث و پرکھ نہ ہوتی۔ اور اسمیں چند انقلاب آتے۔ تو حضرت ابراہیم کا اخیر پر مراحل توحید یہ سے گزرنا اور اُن شعاعوں سے اپنے قلب سلیم کا فستور کرنا مشکل تھا۔

مسٹر نیوٹن کا ایک سیب کے گرنے سے مسئلہ کشش ثقل کا نکالنا اور اسپر حاشیہ چڑہانا ایک وہم اور ایک خیال ہی کی بنیاد پر تھا۔ ۱۲۔

رائے سے تعبیر کی جاتی ہے۔ایک رائے یا ایسا خیال قیاس اور خیال کے مابین ایک فاصلہ ہوتا ہے۔ پہلی حد میں رہکر وہ ایک خیال یا ایک رائے ہے۔اور دوسری حالت میں مستقل ہوکر ایک قیاس

دوسری قسم کے وہ خیالات ہیں۔جو غیر مستقل عارضی یا ہوائی ہوتے ہیں۔ اُنکی ہستی ہی کچھہ نہ کچھہ قیام اور ثبات رکہتی ہے۔ لیکن یہ حالت محض ایک نمائیشی حالت ہوتی ہے۔ایسی حالت کا قیام اور ثبات چند ایسے دلائل پر مبنی ہوتا ہے۔جو بجائے خود کمزور اور عارضی ہوتے ہیں۔یہ قسم اگرچہ ہر ایک طبیعت میں کچھہ نہ کچھہ پائی جاتی ہے لیکن زیادہ تر اس کا ہجوم انہیں طبایع ہوتا ہے۔جو فطرتاً کچی اور نمائشی ہوتی ہیں۔

ایسے خیالات کا نشو و نما یا حدوث بے مصرف یا فضول نہیں ہے۔جب تک ایسے خیالات کا نشو و نما یا حُدُوث نہ ہوگا۔ اُن میں سے اچھے اور برجستہ خیالات کیونکر انتخاب پا سکتے ہیں۔عام خلقت سے ہی خاص خلقت کے نمونے نکلا کرتے ہیں۔ پہلے ہر ایک خلقت بجائے خود ایک عمومیت ہی رکھتی ہے۔یا یوں کہو۔کہ گو کوئے خلقت قدرت کے نزدیک مخصوص ہی کیوں نہ ہو۔منظر اُسکا عام ہی ہوگا۔انسانی جماعتوں میں جسقدر حکیم اور فلاسفر یا شہیر زمان گذرے ہیں۔اُنکی پہلی حالت عامیانہ ہی تہی +

کوئی بہی ایسا حکیم یا فلاسفر نہ ہوگا۔جو بادشاہوں اور سلاطین کے گھر پیدا ہوا ہو کوئی بہی دینی رہبر یا مذہبی ہادی محلات شاہی کا پروردہ نہیں تہا۔ہر ممتاز کی ابتدائی حالت عموماً نا قابل خطاب ہوتی ہے۔وہی لوگ مشاہیر زمان کی مقدس اور محترم سلک میں منسلک

---

[1] جو لوگ اس بات کے قایل ہیں۔کہ بعض طبایع دنیا میں ایسی ہی موجود ہیں۔کہ جنکا کوئی وہم یا کوئی خیال ہی غیر مستقل نہیں ہوتا۔ایک کمزور رائے کے حامی ہیں۔ہر طبیعت میں ایک خامی یا ایک کمزوری مودع ہے اور یہ خامی یا کمزوری بعض اوقات قدرتی سلسلوں کے مقابلہ میں ہوتی ہی۔اور بعض اوقات موجودات کے مقابلہ میں۔کچھہ شک نہیں کہ انسانوں میں سے اکثر ہستیاں نسبتاً ارفع اور اعلےٰ ہیں۔لیکن یہ کہنا کہ ان میں پوری برجستگی اور استقلال ہی درست نہیں ہے ہاں جو بعض ہستیاں قدرت کے کسی خاص مطلب یا اعلان قدرت کیواسطے موجود کیگئی ہیں۔انکی سرشت اور ان کی حالت تمام مراتب موجودات سے ممتاز ہوتی ہی۔ ۱۲ -

ہوتے آئے ہیں۔ جو کسی وقت میں زاویۂ گمنامی اور گوشہ کس مپرس کے ممتاز ممبر تھے۔ جو مستقل اور سلیم خیالات ہوتے ہیں۔ ان میں وقتاً فوقتاً قوتِ متمیزہ دست اندازی کرتی اور انہیں سلک انتخاب میں لاتی جاتی ہے۔ قوت خیالیہ دراصل خیالات کی وجہ سے ایک خزینہ ہے۔ اور قوتِ متمیزہ اسکی نقاد یا صراف جنہیں قوتِ متمیزہ اپنے مذاق کے مطابق انتخاب میں لاتی ہے انپر غور کرنے اور انہیں عمل میں لانے کا نام قیاس ہے۔ قیاس معنے اندازہ اور اندازہ کرنے یا برابر کرنے دو چیزوں کے ہیں۔ اور منطقی اصطلاح میں قیاس ایک ایسے ذو جملہ قول سے مراد ہے۔ جو مستلزم ایک نتیجہ کا ہو۔ خواہ کوئی سی تعریف اختیار کی جاوے۔ قیاس سے مراد وہ حالت ہے۔ جو اپنی ذات میں ایک مستقل جدت یا فیصلہ کن اصول رکھتی ہے۔ جب ہم خیالات کے نتیجوں کی بحث پر آجاتے ہیں۔ تو اسوقت ہم گویا ایک خاص مرکز یا ایک خاص منزل پر پہونچ جاتے ہیں۔ ہمیں اُس خیالی سفر کا انجام نظر آنے لگتا ہے جو توسن طبع سے کیا گیا ہے۔ ہم ایک صاف منظر پر فایز ہوتے۔ اور اُسکی روشنی دیکھتے ہیں۔ اُن حالات میں ہم یہہ کہنے لگتے ہیں۔ کہ اس منظر کی بابت ہماری یہہ رائے ہے۔ یا ہمارا یہہ قیاس[۱] ہے۔ (یہاں رائے سے بھی مراد قیاس ہی ہے)

[۱] یورپین حکماء کے نزدیک ایسی خاص منزل منتج باخذ النتیجہ کا نام تھیوری یا تھیوری کے قریب ہوتا ہے۔ تھیوری بھی اُس حالت کا نام ہے۔ جو حالت قیاس سے مستنبط ہوتی ہے۔ بعضوں نے (تھیوڑی) کا مفہوم اصول یا مسئلہ یا قاعدہ سمجھا ہے۔ یہہ اس کا مفہوم نہیں ہے۔ بلکہ اسکے لغوی معانی ہیں۔ لیکن اُن سے بھی ہی استدلال ہوتا ہے جو قیاس سے ہوتا ہے۔ بعضوں نے تھیوڑی سے صرف قول مراد لیا ہے۔ اور اگر قول کا اطلاق مسلّمہ مفہوم پر کیا جاوے تو کوئی قباحت نہیں لیکن قول کے مفہوم اور قیاس کے درمیان فرق ہے۔ قول میں دو مفہوم شامل ہیں۔ ایک قایل کی ذاتی رائے اور ایک وہ استدلال جو ذرائع مختلف سے کیا گیا ہے۔ اور اکثر اقوال میں قایل کی ذاتی رائے کا زیادہ ترحصہ ہوتا ہے۔ قیاس میں ذاتی رائیں گو شامل ہوتی ہیں۔ مگر عموماً واقعات بیّنہ یا واقعات صحیحہ کا زیادہ ترحصہ پایا جاتا ہے۔ گو ذاتی رائے بھی کسی قایل کی کسی واقعہ یا کسی دلیل پر ہی مبنی ہوتی ہے۔ مگر اُس میں اپنی طبیعت کا رجحان اس درجہ تک ہوتا ہے۔ کہ بعض اوقات واقعات صحیحہ اور مسلّمہ سے بعض اقوال نسبتاً خالی اور معتبر امحض ہوتے ہیں۔ کبھی انہیں صرف

یہیں سے اُن علوم اور اُن فنون کی بنیاد پڑتی ہے۔ جو دنیا کی ترقی اور مزید روشنی کا باعث ہیں۔ اور جن سے انسانی کمالات وابستہ ہیں۔ یہہ علوم اور یہ فنون کیا ہیں۔ ایسے تمام خیالات اور تھیوریز کا مجموعہ یا ایک خاص انتخاب کوئی سے فن لے لو وہ سوائے اسکے کچھہ اور نہیں ہوگا۔ اور اسمیں چند چیدہ قیاسات اور منتخب تھیوریز پائی جاوینگی۔

قیاسات کی بہی دو قسمیں ہیں۔ "قیاسات خاصہ" "قیاسات عامہ"

قیاسات عامہ سے وہ قیاسات مراد ہیں۔ جنکی بنیاد عام واقعات یا عام دلائل پر ہوتی ہے۔ اور جنکا مخرج سوائے خاص طبائع کے عام طبائع ہی ہیں۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ خاص طبائع کے قیاسات ہمیشہ خاص ہی ہوتے ہیں۔ یا عام طبائع میں کوئی قیاس نشوو نما ہی نہیں پا سکتا بعض اوقات خاص طبائع نے بہی ایسے ایسے قیاسات کا اظہار کیا ہے۔ جو عامیانہ رنگ میں ڈوبے ہوتے ہیں اور جن میں کوئی خصوصیت نہیں ہوتی۔ اور بعض عامیانہ قیاسات بہی اپنی ذات میں ایک خصوصیت رکھتے ہیں بیسیوں فنون کی بنیاد عامیانہ طبائع سے ہی پڑی ہے۔ اُن طبائع نے انکا اخذ اور اظہار کیا ہے جو عام اور بلا خصوصیت تہیں۔ اکثر موجد ایسے گذرے ہیں۔ (اور ایسے گزرینگے) کہ جن میں سے کوئی بہی کسی کالج یا مدرستہ العلوم کا تعلیم یافتہ نہیں تہا۔ یورپ میں جہاں فن ایجاد اور اختراع کی فی زمانہ گرم بازاری ہے۔ بیسیوں ایسے موجد موجود ہیں۔ جو کسی کالج کے تعلیم یافتہ اور ڈگری[1] یافتہ نہیں ہیں۔ لیکن انکی ایجادات

بقیہ حاشیہ اسوجہ سے مانا جاتا ہے۔ کہ وہ ایک خاص شخص کے اقوال ہیں اور کبھی اسوجہ سے کہ اپنی طبیعت اُن سے ایک مناسبت رکھتی ہے۔ خلاف اُسکے قیاسات میں عموماً دلائل اور براہین کی بھرتی ہوتی ہے۔ اور معرض تحقیق میں انہیں ایک خاص درجہ حاصل ہوتا ہے۔ انہیں صرف قائل کی وجہ سے نہیں لیا جاتا۔ بلکہ بوجہ اپنی خوبی اور وسعت کے۔ ۱۲-

[1] ایک حکیم نے اس سوال کی یوں تشریح کی ہے۔ کہ فن ایجاد میں عموماً ادنی طبیعتیں کامیاب ہوتی ہیں۔ جو بالخصوص اپنی ذات میں اسیار جان پاتی ہیں۔ چونکہ اعلے طبیعتیں ہمیشہ اعلے مذاق رکھتی ہیں۔ جیسے فلاسفر اور علم الٰہیات کے عالم۔ اسواسطے وہ اسطرف نسبتاً کم توجہ کرتی ہیں۔ یا یہہ کہ انکی توجہ اور میلان ہمیشہ اصولی امور کی بابت ہوتا ہے۔ بایں لحاظ وہ

سے انکی اپنی مرزوبوم کیا ساری دنیا اسوقت مستفیض اور مستفید ہورہی ہے۔ ایسے لوگون کی دلچسپ سوانح عمریان دیکھو اور پھر کہو۔ کہ اِن میں سے کون کون سی موجد ڈگری یافتہ تہا۔

اکثر ایسا ہی ہوتا ہے۔ کہ عامیانہ قیاسات سے خاص طبیعتین اپنے مذاق اور زور طبیعت کے مطابق نتایج اور حقایق کا استخراج کرتی ہیں۔ اور پھر انہیں بہی قیاسات خاصہ میں جگہ مل جاتی ہے۔

قیاسات خاصہ وہ ہیں۔ جو خاص طبائع ہی کا حصہ بخرہ ہین۔ یا قیاسات عامہ سے منتخب ہوکر اس سلسلہ میں شامل ہوگئے ہیں۔ جو حقایق الامور کا اعلےٰ جزو ہیں۔ قیاسات خاصہ سے ایک اصول اور ایک مسلمہ قایم ہوکر تشعیب علوم اور تفریع فنون وقتاً فوقتاً عمل میں آتی رہتی ہے۔ فن منطق اور علم فلسفہ کی بنیاد انہیں قیاسات خاصہ سے پڑی ہی منطق کا وجود عامیانہ خیالات یا قیاسات سے لیا جاکر قیاسات عامہ سی بہی کوئی فلسفی نکلتی ہی۔ مگر یہ شاذونادر صورت ہے۔ صورت خیال تک دلایل اور براہین کا دخل بہت کم ہوتا ہے قیاسات کی صورت میں دلایل اور براہین کا ہجوم ہر چہار طرف سے ہونے لگتا ہے۔ ایک خیال کی دوسرے خیال سے تفریق دلایل کے بغیر مشکل ہوسکتی ہے۔ اگرچہ ہر ایک حالت اور ہر ایک صورت میں دلایل کی حکومت ثابت ہے۔ لیکن قیاس

بقیہ حاشیہ۔ اس کی وجہ سی جان بوجھ کر دور رہتی ہیں۔ اور عام طبایع میں سی چند خاص مذاق کی طبعیتیں ہی ایسی کام ذمی لیتی ہین اکثر فنون کی شاخین اور فروعات چونکہ عام طبایع کا کسب ہوتی ہیں۔ اسواسطی بہی اعلےٰ مذاق کی لوگ اُن سی ابتدا ہی میں کنارہ گزین ہونے لگتے ہیں۔ اگر وہ اسطرف رجوع کرین۔ تو اُن کی مذاق اور مساعی یا مشاغل علیا میں فرق آتا ہی۔ فن فوٹو گرافی (Photography) اور فن تصویر کشی یا فن موسیقی ایک اعلےٰ درجہ کے فن ہیں۔ لیکن سوائے اصولی واقفیت کے کوئی فلاسفر بہی اِن میں خاص مشق یا توجہ نہیں رکھتا۔ اگر یہ لوگ ایسا کریں بہی۔ تو عام طبایع کے واسطے کوئی خاص شغل باقی نہیں رہتا۔ ۱۲۔

[1] دلیل دنیا اور دنیا کی معاملات پر شروع سی حکمران ہی۔ دنیا کا کون سا ایسا واقعہ یا معاملہ ہی۔ جسپر کوئی دلیل عاید نہیں ہوتی۔ یہان تک کہ بعض حکیمون نے یہ رائے بہی ظاہر کی ہی۔ کہ ہر ایک اچھی بری معاملہ پر دلائل لائی جاسکتی ہیں۔

کی ترکیب یا تالیف سوائے دلایل کے ہو ہی نہیں سکتی اگر دو خیال کی بابت چھان
نہ کی جاوے۔ تو سوائے اسکے مشکل ہے۔ کہ ایک کے مقابلہ میں دوسرے کی دلیل
فایق ہو۔ جب ہم ایک خیال کی تردید اور دوسرے کی تصدیق کرتے ہیں۔ تو ایزاد
براہین کے سوائے اور ہوتا ہی کیا ہے۔

بیشک واقعات کا بھی ایزاد ہوتا ہے۔ اور واقعات سے بھی ثبوت ملتا ہے۔
مگر کوئی واقعہ بھی برہان یا دلیل سے خالی نہیں ہوتا۔ عام اِس سے کہ اسپر کسی قسم
کی دلیل قائم ہوتی ہو۔ جب ایک واقعہ کی بابت عینی شہادت سے ثبوت دیا جاوے۔
یا ایک واقعہ سماعی شہادت سے بیان کیا جاوے۔ تو وہ بھی ایک قسم کی دلیل سے ہی
ثابت کیا جاتا ہے۔ جب یہہ کہا جاتا ہے۔ کہ یہ واقعہ دیکھا اور یہہ واقعہ سُنا تو یہہ بھی ایک

بقیہ حاشیہ۔ اور اگر ہم نظر غور سے دیکھیں تو کوئی شخص بھی اس خبط سے خالی نہیں۔ جس سے پوچھو اپنے معلومات یا اپنے اقوال اور
خیالات پر صدہا دلایل رکھنے کا مدعی ہے۔ مذاہب اور فرق دینیہ یا گروہ حکما کی تفریق یا عام لوگوں کی جماعت بندی دلیل بازی
کا ہی طفیل یا صدقہ ہے۔ ہر گروہ بجائے خود اپنے اپنے دعاوی پر دلایل کا طومار لئے بیٹھا ہے۔ جب ایک دہقان
بازار میں سودا لیتا اور نرخ پوچھتا ہے۔ تو ساتھہ ہی جواب لانے پر کمر اُٹھتا ہے۔ کیوں ایسا یا اسقدر نرخ ہے۔ یہ کیا ہے۔ وہی
دلیل یا قاعدہ منطق۔ ہر خلقت دلیل بازی کی دیوانہ اور منطقی ہے۔ بازار میں جاکر غور سے لوگوں کی گفتگو سنو اور نتیجہ
نکالو کہ کتنے افراد بشر دلیل سے چوکتے اور منطق سے دور جاتے ہیں۔ یہ جُدا بات ہے۔ کہ وہ علمی قواعد یا اشکال اور قضایا
منطقی سے ناآشنا ہوں۔ کیونکہ یہہ حصہ علما کا ہے۔ ورنہ دلایل بازی اور منطقی حجج میں وہ بھی حصہ دار اور سہیم ہیں۔
بلکہ بعضوں نے تو یہاں تک بھی کہدیا ہے۔ کہ چرند۔ پرند۔ درند بھی دلیل سے کام لیتے ہیں۔ ایک کوا بوجہ پہلے آنیکے
دوسرے کوے سے اپنا حق فائق سمجھتا ہے۔ ایک گھریلو کتا ایک آوارہ کتے کے مقابلہ میں اپنا حق اوّل سمجھتا ہے۔ یہہ
کیا ہے ایک قسم کی دلیل یا دعوے۔ اگر ہم بنظر انسان کے سوائے دوسری خلقت کا نظارہ یا مشاہدہ کرینگے۔
تو اس قسم کی بیسیوں مثالیں پیش نظر ہونگی۔ جن سے پتہ لگیگا۔ کہ اعادہ حقوق اور دلیل بازی کا مرض اور مخلوق میں بھی ہے۔
جب کوئی خلقت کسی امر یا کسی فعل کا انکار یا اعتراف کرتی ہے۔ تو اسکا ایسا عمل کسی نہ کسی دلیل پر ہی مبنی ہوتا ہے۔ چاہے
وہ دلیل کسی قبل سے ہو۔ ہم دایرہ دلیل سے اسواسطے بھی کم واقفیت رکھتے ہیں۔ کہ دلائل کے اقسام سے بے بہرہ ہیں۔

منطقیوں نے جو کچھہ دایرہ دلایل بنا رکھا ہے۔ وہ انکی اپنی خاص اصطلاحات کے مطابق یا تابع ہے۔ ٹی۔ آئی

دلیل ہی بیان کی جاتی ہے۔ یا یوں کہو۔ کہ واقعہ بجائے خود ایک دلیل ہے۔ جب
قتل کے مقدمہ میں یہہ سوال ہوتا ہے۔ کہ زید کسطرح بکر کا قاتل ہے۔ تو امر واقعہ
کی دلیل یہہ پیش کی جاتی ہے۔ کہ خالد نے اُسے اپنی آنکھ سے قتل کرتے دیکھا ہے
اس امر واقعہ کے مقابلہ میں جب تک اور واقعی دلائل نہ پیش کی جاویں۔ عدالت
بتدیل رائے پر مجبور نہیں کی جا سکتی۔ جب دلائل بازی ہو چکتی ہے۔ اور ایک
قیاس کنندہ کے نزدیک ایک واقعہ دلائل خاصہ سے ثابت ہو جاتا ہے۔ تو شئین
یقین میں ڈھلکر سلک یقینیات میں منسلک ہوتا ہے۔ پھر ایسے امور اور ایسے
قیاسات کی نسبت علمی اعتبارات سے کہا جاتا ہے۔ کہ یہ یقینی امور ہیں۔ اور اُنپر
یقین کرنا یا یقین لانا لازمی ہے +

دائرہ قیاس سے نکلکر ہم دائرہ یقین میں آتے ہیں۔ یقین کا عام مفہوم وہ
حالت ہے۔ جو بے شبہ ہو۔ یعنے جسپر کوئی شبہ عاید نہو سکے۔ یا کم سے کم یقین کنندہ

بقیہ حاشیہ۔ وغیرہ وغیرہ کے سوائے اور قسم کی دلائل بھی ہیں خواہ انہیں اُن دونو کے تابع کہو۔ اور خواہ اسکے سوائے
لیکن اُن کی اقسام سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ پہلے ہمیں اقسام دلائل کے متعلق دلیل کی تعریف معلوم کرنی چاہیئے۔
دلالت کے لغوی معنے راہ دکھانے کے ہیں۔ اور دلیل وہ جس کے جاننے سے دوسری شے کا علم ہو جاوے یہہ ایک سادہ تعریف ہے۔ پس جو بات
یا جو قول یا جو حرکت یا جو فعل یا ترک فعل یہہ مفہوم رکھتا ہے۔ وہ ایک دلیل ہے۔ جب ایک شخص یہ کہتا ہے۔ میں نہیں مانتا۔ میں نہیں جاتا۔
میں نہیں چلتا۔ میں نہیں سنتا۔ تو وہ ایک دلیل پیش کرتا ہے۔ جو اُسکے ذہن میں مستتر ہے۔ اسکے اس عمل سے فوراً یہ سوال ہوتا ہے۔

کیوں!

کیوں کا جواب دلیل ہے۔	کونسا ضروری کام ہے۔
"میں اسواسطے نہیں جاتا۔ کہ مجھے ایک ضروری کام ہے۔ ⁂	"کیوں ضرورت نہیں۔
"میں اسواسطے نہیں چاہتا۔ کہ مجھے ضرورت نہیں۔	"کیوں یقین نہیں۔
"میں اسواسطے نہیں مانتا۔ کہ میرا اسپر یقین نہیں۔	"کیوں مخالفت ہے۔
"میں اسواسطے نہیں سنتا۔ کہ وہ میرے مخالف ہے۔	⋮
پھر پوچھا جاویگا ⁂	. . . .

کے خیال میں اسپر کوئی شبہ موجودہ حالات میں عاید ہو سکتا ہو۔ بعضون نے یقین کی یہ تعریف کی ہے۔ کہ وہ کسی مشکک کی تشکیک سے زایل نہو سکے۔ اور بعضون نے یہہ بھی کہا ہے کہ کبھی کبھی یقین سے مراد ظن بھی ہوتا ہے۔ یہہ پچھلی رائے پایۂ صداقت سے بہت دور جا پڑتی ہے۔ ظن اور شک یا وہم میں نسبت ہے۔ یقین سے کوئی نسبت نہیں دیجا سکتی۔ کیونکہ شک وہ ہے۔ جو وجود اور عدم میں مساوی + الطرفین ہو۔ اور جو طرف ارجح ہو۔ وہ ایک ظن ہے۔ اور مرجوع وہم +

ہماری بحث میں یقین سے وہی حالت مراد ہے۔ جو اپنے دایرہ میں بے شبہ اور بے شک ہو جسپر اپنے ہی دایرہ کے اندر کوئی شبہ ناشی ہے۔ وہ یقین نہیں ہے۔ بلکہ ایک قیاس فایق یا قیاس خاصہ۔ جس یقین میں ظنیات کا شایبہ ہوتا ہے۔ اُسے ہمیشہ قیاس کے ماتحت ظنیات سے تعبیر کرتے ہیں نکہ یقینیات سے۔ بہت سے واقعات یا امور قیاسی دایرہ میں متدایر رہ کر ماتحت ظنیات ہیں۔ گو اُن ظنیات سے بھی بعض علوم کی بنیاد پڑی ہے۔ مگر انہیں باوجود اُسکے بھی یقینیات میں سے نہیں سمجھا جا سکتا اور ایسے علوم ہمیشہ دایرۂ ظنیات میں بھی نہیں رہتے۔ بلکہ رفتہ رفتہ انکی حالت بھی یقینی ہوتی جاتی ہے۔

اگرچہ بعض حکیموں کا یہ قول بھی ہے۔ کہ سوائے ریاضی کے اور سب علوم ظنی ہیں۔ لیکن ہمیں اس امر کا اعتراف بھی ہے۔ کہ بعض اور علوم بھی ظنیات سے گزر کر یقینیات تک جا پہونچتے ہیں۔ اور یون ریاضی یا ہندسہ کی نسبت بھی یہہ کہا جاویگا کہ وہ اعتباری ہیں۔ جو ہندسہ جس نام سے اعتبار کر لیا گیا ہے۔ اسپر ایک اعتباری دلیل کے سوائے اور کیا دلیل قایم ہو سکتی ہے لوگوں نے جو دو^۲ اور دو^۲ کو چار^۴ سمجھ رکھا ہے۔ یہ اعتباری ہے۔ اسی طرح دوسرے درجہ پر اور زبان بھی اعتباری ہیں۔

بقیہ حاشیہ۔ ضرور ہی کہ مکرر سوالات کے جواب میں مخاطب وجوہ پیش کرے۔ اور اُن وجوہ سے دوسرا فریق متاثر ہو۔ یا کوئی اور تازہ راہ نکالے۔ اخیر تک دیکھتے جاؤ یہ سب مکالمہ دلایل۔ اشکال۔ قضایا سے ہی مرکب ہو گا۔ یہ حالت صاف طور پر شاہد ہی۔ کہ انسان کوئی عمل دلایل کے ایراد سے خالی نہیں رہتا۔ یہ جدا بات ہے۔ کہ اُن دلایل میں صداقت ہو یا نہو۔ ۱۲۔

ہم نے اوپر کہا تھا۔ کہ ظن یقین سے کوئی نسبت نہیں رکھتا۔ لیکن بعض حالات میں ظن غالب یا قیاس خاصہ یقین کے درجہ میں آبھی جاتا ہے۔ پہلے حکمار کے نزدیک زمین ساکن اور آسمان متحرک تہا۔ اِس زمانہ کے حکمار زمین کی حرکت کے قایل ہیں۔ پہلے عناصر اربعہ ہی تھے۔ اب زیادہ سمجھے جاتے ہیں۔ پہلے آکسیجن (Oxygen) اور ہیڈروجن (Hydrogen) کی تفریق نہ تھی۔ اب کی جاتی ہے۔ حقایق اگرچہ ظنیات میں داخل نہیں۔ لیکن موجودہ علوم نے اِنکی جس عمدگی سے پوست کندہ تشریح کی ہے۔ وہ ظنیات غالب کی صورت میں آکر یقینات میں شامل ہوتے جاتے ہیں۔ اور ممکن ہے۔ کسی آئندہ زمانہ میں یہ تحقیقاتیں بہی دو اور دو چار کی طرح یقینی سمجھے جاویں۔ اخلاقی فلسفہ اور خود منطق کی بحثیں شروع میں محض ظنیات میں شامل ہیں۔ اسیطرح مذہبی عقائد بہی ابتک بعض لوگوں کے نزدیک محض ظنی ہیں۔ ایسے سب علوم کا نام خیالی ڈھکوسلے رکھا جاتا تہا۔ اور اب بہی بعض لوگ اسی نام سے انہیں تعبیر کرتے ہیں۔ لیکن ان علوم کے صدہا مسایل ایسے بہی ہیں۔ کہ جنہیں ایساہی ثابت کیاجاتا ہے۔ جیسے مسایل سائنس (Science) کی اصلی بنیاد تجربہ پر ہے۔ اور اِن علوم کے اکثر مسایل کا ثبوت بہی تجربات پر موقوف ہے۔ بلکہ ابتو بعض فلاسفران یورپ نے یہہ دعوے بہی کیا ہے۔ کہ اخلاقی فلسفہ اور سوشل (Social) فلسفہ اور علم الحیات سائینس سے ثابت ہے۔ اور سائینس انکی تائید میں ہے۔ اور بعض یہاں تک کہتے ہیں کہ دراصل یہہ سائینس[ف] ہی ہیں۔

[ف] افلاطون کے زمانہ میں تمام قسم کا فلسفہ اور تمام قسم کے سائینس ایک ہی تعریف کے نیچے سمجھے جاتے تھے۔ اور سائنس کی اندرونی تقسیم یا تفریق جسے زمانہ حال کے حکیموں نے (جن کا شروع پندرھوین یا سولہوین صدی عیسوی سے ہوتا ہے۔) کی ہے۔ متقدمین یونان کے زمانہ میں نہیں ہے۔ پہلی تقسیم کی روسے روحانیات بہی فلسفہ میں داخل ہیں اور اخلاقی مسایل کا ثبوت بہی سائینس کے ذریعہ دیا جاتا رہا ہے۔ گو سب جداگانہ شقوں میں ترتیب رکھی گئی ہے۔ مگر ایک گروہ حکمائے حال کا بہی یہ میلان یا عقیدہ ہے۔ کہ اخلاقی مسایل اور روحانی ابحاث سائینس کے زور سے ثابت کی جاسکتی ہیں۔ اور وہ بجائے خود سائینس علمی کا ایک حصہ ہیں۔ ۱۲۔

قیاس کی طرح یقین کے بھی درجے ہیں۔ عام طور پر تین درجوں میں یقین کی تقسیم کی جاتی ہے۔

۱۔ علم الیقین۔

۲۔ عین الیقین۔

۳۔ حق الیقین۔

پہلی شق سے وہ یقین مراد ہے۔ جو اقوال مہرہ یا تصدیق ثقات یا طریق تواتر کے تابع ہوتا ہے۔

دوسری شق سے وہ یقین مراد ہے۔ جو اپنی آنکھ سے دیکھنے یا محسوس کرنے کے متعلق ہے

تیسری قسم سے وہ یقین مراد ہے۔ جبکہ کسی شے کا علم یا احساس من جہت کیفیت وماہیت کماحقہٗ بہ جمیع حواس حاصل ہو۔

یہ ایک علمی تفریق ہی نہیں۔ عامیانہ مذاق کے مطابق بھی یقین کی کم سے کم انہیں درجوں میں تقسیم کی جاسکتی ہے۔ ہمارا کوئی یقین بھی تین حال سے خالی نہیں ہوتا۔

۱۔ یا تو ہم کسی کے اعتبار پر کوئی علم رکھتے اور یقین کرتے ہیں۔ اور یہ شق کم وسعت نہیں رکھتی۔ ہمارے ذخیرہ تاریخی۔ واقعاتی۔ مذہبی۔ روحانی کی اکثر شاخیں اور قضایا اسی سے وابستہ ہیں۔ اگر اس شق پر وثوق نہ ہو تو آج کوئی تاریخ بھی قابل تمسک نہیں رہتی۔ جن امور کا ثبوت اسناد اور روایات پر ہے۔ اُن میں سے کچھ بھی نہیں بچتا۔ تاریخ سے قوموں کے عروج اور تنزل کا ثبوت لیتے ہیں۔ اگر یہ شق نہ جایز رکھی جاوے تو اُن معلومات کا کوئی اور ذریعہ ہی نہیں۔

۲۔ دوسری شق اُن تمام واقعات پر حاوی ہے۔ جو مشاہدات عینی[۱] اور تجربات عامہ وخاصہ سے متعلق ہیں۔ اس شق کے دایرے میں وہ تمام علوم اور فنون آجاتے ہیں

---

[۱] اگر ذرا با معان نظر دیکھا جاوے۔ تو در اصل اکثر یقینیات کی بنیاد بھی دوسری شق ہے۔ سب قسم کے یقین عینی ہی ہوتے ہیں۔ بعد ازاں انہیں علم الیقین یا حق الیقین کا درجہ ملتا ہے۔ ایک طریق سے تاریخ کا مدار معیرات روات یا تصدیق ثقات پر ہے۔ .. ..

جنہیں ظنیات سے بہت فاصلہ پر سمجھا جاتا ہے۔ اور اس شق کا بہت کچھ تعلق سائینس یا تجربی واقعات سے ہے۔ تیسری شق جو سب شقوں سے اعلےٰ اور ارفع ہے انکشاف حقیقت کا نام ہے۔ جب ہو بہو راز کھل جاتا ہے۔ تو اسوقت کہا جاتا ہے۔ کہ حق الیقین کا درجہ حاصل ہو گیا۔ اور اُس مرکز تک رسائی ہوگی۔ جس سے آگے انسانی ادراک فائز نہیں ہو سکتا۔ اِس سے پہلا یعنے دوسرا درجہ یقین[۱] ہی کے نام سے موسوم ہوتا ہے لیکن یہہ تیسرا درجہ پانچوین رکن حقیقت کے نام سے بغیر کہا جاتا ہے۔

بقیہ حاشیہ۔ اور دوسرے طریق سے ایسے تمام واقعات جنہیں سماع اور روائیتی سمجھا جاتا ہے۔ ایک گروہ سے من جہت روائیت واسطہ رکھتے ہیں۔ مثلاً صفحات تاریخ میں بوناپارٹ کا ذکر اس زمانہ کے لوگوں کیواسطے ایک سماعی واقعہ ہے لیکن جو لوگ بوناپارٹ کے ہمعصر تھے۔ اُن کے مقابلہ میں یہ ایک عینی واقعہ ہے۔

اسیطرح جو واقعات حق الیقین کی سالک سے شمار ہوتے ہیں۔ وہ ہی پہلے گروہ کے مقابلہ میں دوسری شق عینی سے متعلق تھے۔ شق ثانی سی شروع ہو کر وہ شق ثالث تک پہنچتے ہیں۔ گویا شق ثانی شق اول اور شق سوم دونو سے یکساں فاصلہ رکھتی اور ام الشقوق ہے۔ ۱۲

[۱] مذاہب اور فلسفہ میں ایک نسبت ہے۔ جو لوگ اس لازمی نسبت سے ناواقف رہ کر اِن دونو میں ایک وسیع بعد اور مغائیرت بتلاتے ہیں۔ وہ اُن آنکھوں اُن دونو کا مطالعہ نہیں کرتے۔ جو اُن کے مناسب حال اور موزون ہیں۔ فلسفہ کی اصطلاح میں ایسی حالتوں کا نام یقین اور حقیقت ہے۔ اور روحانیات یا مذہبیات میں انہیں ایمان اور عرفان کے نام سے موسوم اور تعبیر کرتے ہیں۔

جیسے یقین کی تین قسمیں ہیں۔ ایسے ہی ایمان کی بھی تین قسمیں ہیں۔

(۱) ایمان باللسان

(۲) ایمان بالعمل

(۳) ایمان بالحقیقت

ان میں سے تیسری قسم کا ایمان اعلےٰ ہے۔ اور اُس سے جو اعلےٰ حالت پیدا ہوتی ہے۔ اُسکا نام بمقابلہ حقیقت کے عرفان ہے۔ جو لطف اور جو سرور ایک فلسفی حقیقت کے درجہ پر پونچکر دیکھتا اور محسوس کرتا ہے۔ وہی حالت اور وہی سرور ایک صوفی اس درجہ میں آکر پاتا ہے۔ اِس منزل پر دونو پلے ترازو کے برابر ہو جاتے ہیں۔ ایک پلہ دوسرے کے

پانچواں امر تناسبہ حقیقت ہے۔ جب ایک انسان یقین کے درجے طے کر چکتا ہے تو علمی منازل میں اسکے واسطے یہی درجہ باقی رہ جاتا ہے۔ اس منزل میں آکر انسان ان علمی دقایق اور نکات سے واقف ہوتا ہے۔ پہلی منزلوں میں صرف سماعی اور قیاسی تھے۔ اُن راہوں سے گزرتا ہے۔ جو راہیں پہلے مراتب میں خیالی اور ظنی شمار ہوتی تھیں نیچر کی اُن باریکیوں اور اُن نسبتوں سے آگاہی حاصل کرتا ہے۔ جو عام مذاق کے بالکل خلاف ہوتی ہیں۔ یہاں پہنچکر وہ رموز وا ہوتے ہیں۔ اور وہ عقیدے کھلتے ہیں۔ جو مدتوں سے سربستہ اور سربمہر تھے۔ ان عقدہ کشائیوں سے اپنی حقیقت بھی کھل جاتی ہے۔ اور اس مقدس قول پر نظر پڑتی ہے۔

من عرف نفسہ فقد عرف ربہ اور پھر زبان حال یہ کہنے لگتا ہے ؎

ز طوفانِ سرشکم شور افتادست در عالم
بہر سو بنگرم جز ماجرائے خود نمے بینم

اور اُسکے ساتھ ہی یہہ عقیدہ بھی کھل جاتا ہے۔ کہ دفتر نیچر اور ذخیرہ قدرت سے جو دیکھا بھالا تھا۔ وہ بہت ہی کم اور معمولی حصہ تھا۔ عمر طبعی کیا عمر زمانہ بھی کافی نہیں۔ مواد قدرت اور ذخائر نیچر کے سامنے ہماری بضاعت اور بساط ہی کچھہ نہیں جو جانا جانا بلکہ کچھہ بھی نہ جانا۔

بقیہ حاشیہ۔ مقابل آجاتا ہے۔ اُسے اپنا وزن معلوم ہوتا ہے۔ اور اُسے اپنا جیسے اس درجہ پر پہنچکر ایک روشن خیال منطقی حیران ہو جاتا ہے۔ ایسی ہی ایک زاہد متقی بھی سرگردانی کے وجد میں آکر اللہ ہو کرنے لگتا ہے۔ دل کی آنکھیں یہیں آکر کھلتی ہیں۔ اور دل کے پردوں پر ایسی روزن سے روشنی پڑتی ہے۔ تمام اوہام تمام خیالات اور تمام تقلیدیات کی یہاں آکر حقیقت کھل جاتی اور پردے اُٹھ جاتے ہیں۔ روحانیات اور مذہبیات پر جس قدر اعتراض اور نکتہ چینیاں کیجاتی تھیں۔ اُن کی تہ کھل آتی ہے۔ ایک ہی آئینہ میں روحانیات اور فلسفہ کا جلوہ نظر آتا ہے۔ فلاسفر روحانی بزرگوں کی تعظیم اور تقدیس میں رطب اللسان ہوتے ہیں۔ اور روحانی بزرگ فرط محبت اور طیب خاطر سے فلاسفروں کی کمزوریوں اور نکتہ چینیوں پر خط نسخ کھینچتے جاتے اور ایک دوسرے سے بغلگیر

اس مرحلہ پر پہنچکر انکشاف حقایق سے اُن علوم حقہ کی بنیاد پڑتی ہے۔ جو دنیا میں انسانی نسلون کیواسطے مایہ فخر اور موجب عزت ہیں جن سے انسان کے اخلاق فاضلہ کی بنیاد کہی جاتی ہے اور تمدنی ضروریات کا سرمایہ ہاتھ لگتا ہے۔ فلسفہ فلسفہ کی حیثیت میں آجاتا ہے۔ اور سائینس سائینس کے رتبہ پر۔ روحانیات پر مزید روشنی پڑتی اور اُنکی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اور انسان یہ سمجھنے لگتا ہے:۔

،، مین کیا ہوں۔

،، کیا تھا۔

،، کیا ہونا چاہیئے۔

بصریات

جو شیئن یا جو وجود ہمیں دکھائی دیتے ہیں۔ یا جو منظر ہماری نگاہوں سے گذرتے ہیں۔ یا دکھائی دیتے اور نگاہوں سے گذرنے کے قابل ہیں۔ وہ تمام دائیرہ بصریات میں شامل ہیں۔ بعض شیئین یا بعض وجود اور بعض طاقتیں اس قسم کی بھی ہیں۔ کہ وہ خود تو دائیرہ بصریات سے خارج ہیں[1]۔ لیکن اُن کے آثار اور تصرفات بصریات

بقیہ حاشیہ۔ ہوتے ہیں۔ ہفتاد دو ملت کے بکھیڑے اور ختم خشے تمام عمر کے لئے ختم ہو کر چشم زدن میں نبٹ جاتے ہیں۔ ~

دل با ختم از خصمئے ہفتاد دو ملت +

آن بہ کہ ازین معرکہ جنگ برا ئیم + -۱۲-

[1] ہوا بصریات سے خارج ہے۔ چلتی ہے اور ابدان اُسے محسوس کرتے ہیں۔ لیکن نظر نہیں آتی۔ اسکے آثار اور اُسکے تصرفات جاریہ سے اسکا وجود اور اس کی ہستی ایسی ہی یقینی ہے۔ جیسے دیگر تمام بصریات

مین شمار ہوتے ہین۔ یا یہہ کہ ایک خاص قاعدہ یا ترکیب علمی اور عملی سے ایسے آثار یا ایسے تصرفات ردیف لبصریات میں لائے جاتے اور لائے جا سکتے ہین۔ جسقدر وجود یا طاقتین ہماری نگاہوں سے مخفی یا مُستتر ہین۔ انکی ہستی کا علم ہمین صرف اُنکے آثار اور تصرفات سے ہی ہوتا ہے۔ اِن معنون سے گویا وہ بھی مبصورہ یا مشہودہ ہین۔ اگر آفتاب کے جرم کا اعتراف ہم نے دیکھکر کیا ہے۔ تو کیا ہوا کا اعتراف باوجود نہ دیکھنے کے اُس سے کم درجہ ہے۔ آفتاب کا اعتراف تو ہمین محض آنکھون کے ذریعے سے ہی ہُوا ہے۔ اور آنکھین ہی اُسکی شاہد ہین۔ خلاف اِسکے ہوا کا احساس اور ہوا کا اعتراف سارا جسم کرتا ہے۔ اعتراف ہی نہین۔ بلکہ جسم اپنی بقا اور اپنی ہستی اُسکی مہربانی اور فیض پر سمجھتا ہے۔ اسکے سوائے اس کی ہستی ایک لمحہ کے لئے بھی باقی اور محفوظ نہیں رہ سکتی۔ اور جو وجود اور جو طاقتیں نظر نہین آتین وہ باعتبار اپنے آثار اور تصرفات کے دو قسم پر ہیں۔

(۱) لطیف (۱)

(۲) الطف (۲)

جو وجود او جو طاقتین لطیف ہین۔ وہ اگرچہ نظرون سے گُم اور مخفی رہتی ہین۔ یا یہہ کہ نگاہین اُنہین پانے سے معذور ہین۔ لیکن وہ اپنے آثار اور تصرفات کے زور سے اپنا نظارہ اور اپنا مشاہدہ کراتی ہیں اور عام طور پر اُنکا احساس ہوتا رہتا ہے۔

بقیہ حاشیہ۔ اور مشہود مواد کی ہستی۔ باوجود نہ دیکھنے اور باوجود نہ مشاہدہ کرنے کے اسکی ہستی مشہودات کی طرح تسلیم کیجاتی ہے۔ اگر بوجہ دیکھنے کے کوئی عقل کا دھنی اس سے انکار کرے۔ تو اُسے ایسا ہی بیوقوف سمجھا جاویگا۔ جیسے منکر آفتاب۔ النظر یا المشاہدہ یا البصریات کی تعریف صرف یہی نہین ہے۔ کہ مشہود وجود ہی دیکھا جاوے۔ یا بغیر دیکھنے وجود کے یقین نہ کیا جاوے۔ النظر اور مشاہدہ کے معنے اور مفہوم دراصل ایک طاقت یا ایک وجود کے پانے اور معلوم کرنے کے ہی ہین۔ جب ہم ایک وجود یا ایک طاقت کا دیکھنے کے بعد اعتراف کرتے ہین۔ تو گویا اُسے معلوم کرتے اور پاتے ہین۔ باوجود اسکے کہ ایک وجود ہم دور سے دیکھتے ہین۔ لیکن اسکا یقین کرتے ہین۔ اسیطرح جب کوئی وجود یا کوئی طاقت اپنے آثار۔ یا تصرفات

خلاف اسکے جو طاقتین یا جو وجود الطف ہین۔ اُنکے تصرفات ہی الطف ہین لیکن باوجود لطیف تر ہونے کے اُن کی طاقت اور اُنکا جذب زیادہ تر نمایان ہوتا ہی۔ گو انکا نظارہ اور مشاہدہ جلد باز نگاہون سے چُک جاوے اور وہ آسانی سے اسپر فایز نہون۔ لیکن دوربین آنکھین اور جزورس نگاہین وہان تک پہنچ ہی جاتی ہین۔ نقش پا بولتا نہین اور نہ اپنی طرف اشارہ کرتا ہے لیکن پانے والی طبیعتین اور جزورس رہ رو اُسکے وجود سے پاہی لیتے ہین۔ کہ یہان سے کوئی گزرر ہے ؎

زبان حال سے کہتے ہین سالک نقش پا ہردم + کسی کی ہستی موہوم کی ہم ہی نشانی ہین

دنیا مین کوئی واقعہ بغیر اسباب کے وقوع مین نہین آتا۔ ہر واقعہ کیوا سطے کوئی نہ کوئی سبب اور ہر حادثہ کا کوئی نہ کوئی موجب ہے۔ جب ایک حادثہ وقوع مین اور ایک واقعہ ظہور مین آتا ہے۔ تو ضرور ہے کہ اسکا باعث ہی کوئی ہو۔ اب رہا یہہ کہ اسکا موجب یا باعث ہم جانتے نہین یا وہان تک ہماری رسائی نہین۔ یا ہم۔ نے اُسے خود دیکھا نہین یہ سب کچھہ درست۔ مگر جب ایک کلیہ مان لیا گیا ہے۔ کہ کوئی واقعہ بغیر موجب اور کوئی حادثہ بلا سبب نہین ہوتا تو پھر طوعاً کرہاً یہہ ماننا ہی پڑیگا۔ کہ جو طاقتین یا وجود ہمین نظر نہین آتے۔ یا ہماری نگاہون سے اوجہل ہین۔ اُن کا وجود برحق ہے۔ اور اُن کے آثار وارده اور تصرفات عایدہ انپر شاہد ہین۔

بقیہ حاشیہ۔ سے دیکھی یا پہچانی جاتی ہی۔ تو باوجود نہ دیکھنے کے اسکا یقین اور اعتراف کیا جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے وجود صرف اپنے آثار اور تصرفات کیوجہ سے کالبصریات شمار ہوتے ہین اُن کے۔ آثار اور تصرفات القیان بجای ذاتکے اپنے یقین اور اعتراف کے ہے۔ اور وہی حالت صحیح نظر اور صحیح مشاہدہ کی ہے۔ زلزلہ کا وجود کس نے دیکھا اور کس نے یہہ دعوے کیا ہے۔ کہ مین نے فلان شکل وشباہت مین خود بدولت کا درشن کیا ہے۔ زمین ہلتی اور مکانات مین یکایک جنبش اور ناگہانی لرزہ آتا ہے۔ درخت جھولنے لگتے ہین۔ اور پانی اوپر نیچے ہوتا ہی۔ دریاؤن اور تالابون کی مچھلیان باہر آپڑتی ہین۔ زن وبچہ۔ مرد وعورت یا اللہ یا اللہ کہتے گرتے پڑتے گھرون کی میدان مین آبیٹھتے ہین۔ یہہ کیا ہین۔ زلزلہ کے آثار اور تصرفات۔ انہین کی بدولت خود بدولت اپنا اعتراف کراتے ہین۔ اگر نرے واقعی یا بلا واسطہ مشاہدہ پر ہی اعتراف اور یقین کا مدار ہی۔ تو پھر زلزلہ کا اعتراف شکل

اگر یہہ دریافت کیا جاوے۔ کہ خوشی کا رنگ اور وجود کیا ہے۔ اور اُسکا
فوٹو کسطرح لیا جاسکتا ہے اور اسیطرح درد کی رنگت اور غم کی شبیہ کیسی ہوتی ہے۔
تو شاید ساری دُنیا مین سے ایک شخص بہی اُسکی تشریح نکر سکیگا۔ حالانکہ وہ کون فرد
بشر ہے۔ جو آئے دن خوشی اور غم نہین دیکہتا۔ کیون اور کسطرح خوشی اور غم محسوس
کی جاتی ہے۔ کیا کسی شکل وصورت یا کسی فوٹو سے۔ ہرگز نہین صرف آثار اور تصرفات سے +
جو چیزین یا جو طاقتین ہمین نظر نہین آتین۔ یا جو ہماری نگاہون سے اوجہل ہین۔
اُنکے اخفار اور استتار کا یہہ باعث نہین۔ کہ انکا وجود ہی نہین۔ بلکہ یہہ کہ وہ نہایت
لطیف اور نہایت قوی الاثر ہین۔ اگر عام بصریات کیطرح وہ بہی منصہ ظہور مین آکر
عالم مشاہدہ مین آوین۔ تو ممکن ہے کہ ہماری قوت باصرہ یا بصارت اُنکی تاب ہی نہ لاسکے۔
ہوا بہی ہماری زندگی کا ایک باعث ہے۔ لیکن اگر ہوا کے بالائی طبقات مین ہمارا مسکن
ہو۔ تو ہم ایک دم بہی زندہ نہ رہ سکین۔ اکثر مواد کی روئیت یا عدم روئیت اُنکی لطافت
اور کثافت پر موقوف ہے۔ جو چیزین اور جو مواد زیادہ تر لطیف ہین۔ وہ روئیت مین نہین
آتے۔ مادہ روئیت مین آتا ہے۔ اور ہر کوئی اُسے دیکھ سکتا ہے۔ لیکن جوہر جو اجزائے
صغیرہ مادہ مین داخل ہے۔ وہ دیکھا نہین جاسکتا۔ حالانکہ ہر کوئی اُسکا مُقر ہے۔ کہ جوہر مادہ
کے اجزائے صغیرہ ہین۔ ہر مادہ مین جوہرات کیطرح مسامات بہی شامل ہین۔ اور وہ جواہر
سے بڑے بہی ہوتے ہین مگر وہ بہی بالکلیت مشہود نہین ہین۔ بعض وجود اور بعض
طاقتین ایسی ہین۔ کہ اُسے صرف ہماری آنکہین ہی دیکھ سکتی ہین۔ اور بعض وجود ایسی ہین
کہ بذریعہ خوردبین کے دیکھے جاسکتے ہین۔ اگر ایسی شئین خوردبین سے نہ دیکہین تو نظر ہی

بقیہ حاشیہ۔ سے ہوگا۔ ایک شخص دہم سے زمین مین گرپڑتا ہے اور بدہوش ہوجاتا ہے۔ ہم یقین کرتے ہین کہ اِسے کچہہ ہوگیا ہے۔ اور اسپر
کوئی بیرونی یا اندرونی آفت آئی ہے۔ اپنی اپنی سمجہہ کے موافق ہر ایک شخص اس حادثہ کی تشخیص کرتا ہے۔ خواہ رایون مین اختلاف
ہی ہو۔ اسکا ہر شخص معترف ہوگا۔ کہ اسکا موجب کوئی ضرور ہے۔ اسیطرح اور وجودہائے غیر مرئیہ کی بابت قیاس ہوسکتا ہے۔
باین حالات اصول یہ ہوگا۔ کہ ہر ایک طاقت کا وجود محض مشاہدہ پر ہی موقوف نہین۔ بلکہ اسکے آثار اور تصرفات
بمقابلہ مشاہدہ کے زیادہ تر اُس کی ہستی پر شاہد ہوتے ہین — ۱۲—

نہین آتین۔میوون اور پہلون یا پانی مین جو چہوٹے چہوٹے کیڑے ہوتے ہین وہ آنکہون سے نظر نہین آتے۔مگر خوردبین سے دیکہے جاتے ہین۔بعض اجسام کی حقیقت اوسوقت تک نہین کہلتی۔جب تک عمل کیمیائی سے انہین دیکہا نہ جاوے۔غرض دنیا اور موجودات مین بہت سے ایسے وجود اور ایسی طاقتین ہین۔جنپر انسان بہ مصداق یُؤمِنُونَ بِالْغَیْبِ ایمان اور یقین لاتا ہے۔یا لائے ہوئے ہے۔اور اگر اس طرز یقین سے اعتراض کیا جاوے تو ایک نہین بیسیون وجود اور بیسیون اشیار سے انکار[1] کرنا پڑے گا ؛

بصریات کا سلسلہ بہت کچہہ کیا بالکل ہی آنکہون سے متعلق سمجہا جاتا ہے۔لوگون کا خیال یا یقین ہے کہ صرف آنکہین ہی دیکہتی اور آنکہین ہی مشاہدہ موجودات کرتی ہین۔اگر آنکہین نہون تو کچہہ بہی نہ دیکہا جاوے۔بیشک آنکہون اور بصارت پر بہت کچہہ مدار ہے۔اور آنکہین بہت کچہہ دیکہتی اور مشاہدہ مین لاتی ہین۔لیکن صرف آنکہون پر ہی سب کچہہ چہوڑ دینا خلاف حقیقت ہے۔

جو کچہہ ہم اس موجودات مین دیکہتے اور جن پر ہم یقین کرتے ہین۔وہ باعتبار حالات اور کیفیات کے مندرجہ ذیل اقسام پر ہین :-

(الف) بصریات بلاواسطہ

(ب) بصریات بالواسطہ

(ج) تحت آثار و تصرفات عائدہ

(د) تحت سمعیات مشتبہ

جو جو وجود اور جو چیزین بابرو ک ٹوک ہماری نگاہون سے گذرتی ہین۔وہ بصریات بلاواسطہ ہین ہم اُنہین بلا کسی دقت کے دیکہتے اور پاتے ہین۔اُن مین کوئی مغالطہ نہین رہتا۔

[1] جو لوگ اعلےٰ طاقت یا اعلےٰ ہستی سے صرف یہی بنیاد نکارتے ہین۔کہ وہ آنکہون سے نہین دیکہی جاتی یا اُس کا جسمانی مشاہدہ نہین ہوتا۔وہ اگر اور ایسے یقینیات پر غور کرین جو بلا جسمانی مشاہدہ کے تسلیم کر لئے گئے ہین۔تو انہین ماننا پڑیگا کہ ہم ایک ہی نہین بلکہ اور بہی صدہا طاقتین بلا دیکہے اور بلا جسمانی مشاہدہ کے مانتے ہین۔اور سوائے اسکے ہمارا گذارہ نہین۔ایک شق چہوڑ دینا اور شق ثانی مان لینا اصول تحقیق کے خلاف ہے۔ ۱۲

جو شیئین کسی آلہ یا خوردبین وغیرہ کے ذریعہ سے مشاہدہ مین آتی ہین۔ وہ بصریات بالواسطہ ہین۔ جب تک واسطہ موجود نہ ہو۔ اُن کا وجود بوجہ لطیف یا غائیت اخفار کے مشاہدہ مین نہین آسکتا۔

جو شیئین بالوساطہ بھی نہین دیکھی جاسکتی ہین۔ اور کوئی آلہ یا آوزار آجتنک اُن پر محتوی نہین ہوا۔ وہ اپنے آثار اور تصرفات جاریہ کے ذریعہ سے مشاہدہ اور رویت مین آتی ہین۔

بعض ایسی شیئین ہین جنکا یقین اور اعتراف ہم محض سمعیات کے اعتبار پر کرتے ہین۔ جو لوگ سلسلہ تعلق موجودات سے قطع کر چکے ہین۔ اور جو وجود ہمیشہ کے لئے اس سلسلہ مین سے الگ ہو چکے ہین اُن کا اعتراف صرف سمعیات کے اعتبار پر ہوتا ہے ہم نے بوناپارٹ۔ سلطان محمود۔ راجہ اشوک دیکھا نہین۔ لیکن ہم اُنکا یقین اور اعتراف ایسا ہی کرتے ہین۔ جیسے اور بصریات کا۔ جو کچھہ ہم پر بذریعہ تواتر اور روایات سمعی کے ثابت ہو چکا ہے۔ ہم اُسے تاریخی اعتبارات سے بصریات کے سلسلے مین ہی منسلک کرتے ہین۔

قدرت نے موجودات کے دو حصے رکھے ہین۔ یعنی جسطرح خود انسان کے حواس ظاہری اور باطنی ہین اسیطرح مجموعہ موجودات کے حواس بہی دو طرح کے ہین۔

(۱) مظہر عام

(۲) مظہر خاص

مظہر عام کے حصہ مین وہ تمام امور اور واقعات آجاتے ہین۔ جو بلا کسی تردد اور کسر بینونت کے خودبخود پورے ہو رہے ہین۔ آنکھین دیکھتی اور کان سُنتے ہین۔ جو شخص دیکھنے کے لئے آنکھہ اور سننے کیواسطے کان رکھتا ہے وہ ضرور دیکھے اور سنیگا۔ جیسے ایک جاہل مستفید ہوگا ایسے ہی ایک عالم اور فاضل۔ جیسے ایک عالم کے کانون اور آنکھون پر موجودات کی جاریہ مزاحمین موثر اور وارد ہونگی۔ ایسے ہی ایک جاہل پر عمل کرینگی۔

مظہر خاص مرحلہ ہے جسمین موجودات اور عطیات قدرت کے کمالات اور مخفیات

کا تماشہ اور اعلان ہوتا ہے۔ یہ تماشہ وہی لوگ دیکھہ سکتے ہین۔ جو اپنے تئین اُنکے
قابل ثابت کرتے ہین۔ عام لوگ جانتے یا سمجھتے ہین کہ بس آنکھون کا کام صرف
دیکھنا ہی ہے۔ اس خدمت کے سوائے اُن سے اور کوئی خدمت نہیں لی جاسکتی۔
یہہ ایک جلد بازی ہے۔ آنکھون کا صرف یہی کام نہین۔ بلکہ یہہ بھی کہ اُن کے مشاہدات
اور انکی بصارت سے اور بہی صدہا رموز پر آگاہی حاصل کی جاسکتی ہے۔

فلسفہ طبعیہ مین بصریات کا ایک فن رکھا گیا ہے۔ اور اُس فن سے داناؤن
اور غور کرنے والون نے صدہا پوشیدہ باتین نکالی ہین۔

فن بصریات وہ فن ہے جسمین نور اور اجسام منیّرہ اور مظلمہ سے من جہت اخراج
اور عمل نور بحث ہوتی ہے۔ اس فن مین یہہ دکھایا جاتا ہے۔ کہ اجسام منیّرہ اور مظلمہ سے
کیا مراد ہے۔ نور کا اخراج اور اجسام پر اُسکا اثر کیونکر ہوتا ہے۔ اور اجسام کتنے قسم پر
ہین اور آنکھین نُور کا استقاضہ کیونکر اور کن دلائل سے کرتی ہین۔ انعکاس نور سے کیا مراد
ہے۔ اور انکسار اور انحلال سے کیا مزعوم قُدرت نے بیشک ہماری آنکھون مین ایک
طاقت اور ایک نور رکھا ہے۔ اور وہ بصارت پر موید ہے لیکن اگر خارجی اجسام منیّرہ
سے انوار کا سلسلہ آنکھون سے ملاحق نہ ہو۔ تو آنکھین کوئی مشاہدہ اور کوئی ادراک
بصری نہین کرسکتین۔ جب ہم آنکھین میچ لیتے ہین۔ تو اسوقت باوجود روز روشن ہونیکے
بہی ہم کوئی ادراک بصری یا مشاہدہ نہین کرسکتے۔ یا جب روز روشن نہو۔ یا کوئی اور خارجی
روشنی نہ ہو۔ تو باوجود آنکھین کھلی رہنے کے بہی بالکل بصارت[1] کام نہین دیتی۔ اس سے
ثابت ہُوا۔ کہ ہماری آنکھین بہی اسی حالت مین مشاہدہ کرنے پر قادر ہین۔ جب خارجی
انوار موجود ہُون۔ اس سے یہہ بہی نتیجہ نکلا کہ نری عینی بصارت ہی کام کی نہین۔ اور اسی

[1] ہان خیالی یا وہمی طور پر تماشہ مختلف صور کا کرسکتے ہین۔ اور یہ قوت واہمہ یا خیالیہ سے ہوتا ہے۔ جب ہم کبہی آنکھین
میچ کر بہی خیالی اور وہمی طور پر دیکھتے ہین۔ تو ہماری چشم خیال کے سامنے اشکال موہومہ پھرنے لگتی ہین۔ خواب مین بہی باوجودیکہ
آنکھین بند ہوتی ہین۔ اور ہم بالکل دنیا و مافیہا سے غافل ہوتے ہین پھر بہی عالم بیداری کیطرح برابر دیکھتے اور سنتے ہین۔ اور
اگر ہمین جاگ نہ آئے۔ اور ہم اسی حالت مین پڑے رہین۔ تو جیسے عالم بیداری مین بلاخدشہ کام کئے جاتے ہین۔ ایسے ہی عالم خواب مین بہی

پر لبس اور خاتمہ۔ نہین بلکہ خارجی اور باطنی دونو چشمون کا ہونا ہی لازمی اور مشروط ہے۔
جو طاقت ہماری یعنی بصارت پر روشنی ڈالتی ہے۔ اُسکا نام نُور ہے۔

،، نُور ایک لطیف مادہ ہے۔ جو کہ اجسام منیرّہ کے مواد یا اجزائی صغیرہ سے مرکب یا مولّف ہے اور اُن اجسام سے خارج ہو کر بشکل خطوط مستقیمہ بغایت سرعت دیگر اجسام سے ٹکر کھاتا ہے۔ اور آنکھین اسکا عکس قبول کرتی ہین۔

بعضون نے کہا ہے۔ کہ نور مادہ نہین۔ بلکہ ایک اہتزاز فی الاثیر ہے۔ جو بغایت لطافت بین ساری اور موثر فی السّکون والاجسام ہے +

نُور کے تین خواص ہین:۔

(۱) نور اجسام منیرہ سے ہر جہت مین بالتّساوی منتشر ہوتا ہے۔

(نوٹ) (۲) اگر ہر جہت مین بالتّساوی منتشر نہ ہو۔ تو لازمی ہے کہ کسی جہت مین کچھہ حالت ہو اور کسی مین کچھہ اور چونکہ اجسام منیّرہ سے انبعاث انوار یکدفعہ بلا وقفہ اور بلا مزاحمت کے ہوتا رہتا ہے۔ اسواسطے یہی قیاس کیا جاویگا۔ کہ بالتّساوی انبعاث ہے۔

(۲) نور خطوط مستقیمہ مین خارج ہوتا ہے۔ [ا]

جب شعاعین نکلتی ہین تو وہ بصورت خطوط مستقیمہ ہوتی ہین۔ یہہ اسواسطے کہ جو شے پورے زور اور کمال سرعت سے خارج ہوگی۔ وہ ضرور ہے کہ بخط مستقیم

بقیہ حاشیہ۔ مشغول ہین۔ آنکھین اور کان تو بند ہوتے ہین۔ پھر کیون ہم دیکھتے اور سنتے ہین۔ صرف اِسوجہ سے کہ ہمین ظاہری قوت بصارت کے علاوہ ایک باطنی بصارت بہی حاصل ہے۔ اور ہماری مشاہدات اور بصریات کا سلسلہ نری عینی عمل پر ہی ختم نہین ہوجاتا۔ بلکہ باطنیات سے بہی کام نکلتا ہے۔ اور موجودات کا بہت سا حصہ اس قبیل سے ہے۔ کہ اسکا وجود اور اسکی ہستی باطنی مشاہدات اور باطنی مجاہدات کے تابع ہے۔ اور انکے ذریعے سے ہم اسپر یقین لا سکتے ہین۔ ۱۲۔

[ا] گو اپنے مرکز سے تو یہ خطہ مستقیمہ منتشر ہوتا ہے۔ مگر جن اجسام پر اسکی ٹکر اور زد پڑتی ہے۔ اُنکی شکل قبول کر لیتا ہے۔ اس سے یہ لازم نہین آتا۔ کہ اسکی اصلی رفتار مین کوئی فرق ہے۔ اُسکے نور کا نزول ہمیشہ بخطوط مستقیمہ ہی ہوتا ہے۔ خواہ کسی حالت مین ہو۔ جو اشکال اور جو صورا سے قبول کرتے ہین۔ وہ اپنی حالت کے مطابق اسکا عکس لیتی ہین۔ ایک مثلث شیشہ (منشور مثلثی) مین آفتاب کی شعاعین مستقیم ہی پڑین گی۔ مگر شیشہ مین جو عکس ہوگا۔ وہ مثلث نما ہوگا۔ ۱۲۔

خارج ہو- آفتاب کی کرنین اور شعاعین ہمیشہ بہ خط مستقیم خارج ہوتی ہین- بعض نے یہہ تاویل بہی کی ہے- کہ چونکہ اخراج اشعہ جسم منیّرہ کے ہر جہت سے ہوتا ہے- اسواسطے سوائے صورت مستقیمہ کے اور کوئی صورت اختیار ہی نہین کی جاسکتی +

بعضون نے آگ کی مثال دیکر یہہ ثابت کرنا چاہے- کہ سوائے خطوط مستقیمہ کے بہی اشعہ منتشر ہوتے ہین- لیکن اسکا جواب یہہ دیا گیا ہے- کہ کرۂ نار کی تمام اشعہ بہ خط مستقیم خارج ہوتی ہین- ہوا جب حائل اور مزاحم ہوتی ہے- تو صورت مستقیمہ بدل جاتی ہے-

(۳) نور ہر جسم سے ٹکر کھاتا ہے- خواہ جسم شفاف ہو اور خواہ منظلم- عام اس سے کہ وہ جسم اُسے قبول کرے یا نکرے-

نور بلکہ نورمین ایک طاقت اور ایک سرعت ہے- حکیمون نے ثابت کیا ہے- کہ نُور ایک ثانیہ مین ۱۹۲۰۰۰ میل طے کرتا ہے- نور عامل بہی ہے- اور معمول بہی- کل اجسام پر اسکا احتوا اور عمل ہے اور ہر جسم سے اسکی ٹکر لگتی ہے- لیکن وہ معمول بہی ہے- معمول سے ہماری مراد یہہ ہے- کہ اُس سے بہ حیل علمیہ کام لیا جاسکتا ہے +

اجسام منیّرہ سے لگاتار اور بلا مزاحمت جو انوار اور جو اشعہ ہر جہت مین منتشر ہو رہی ہین وہ عبث اور رائیگان نہین ہین- اور نہ محض اس غرض سے کہ ہم اپنے روزمرّہ کے بصریات مین اُن سے کام لین بلکہ اسواسطے کہ انہین مدبرانہ اور حکیمانہ نظرون سے دیکہین اور شین تجربہ مین آزمائین- اور اُنکے زور سے استقرای طریق پر انسانی آسائش اور راحت کیواسطے مختلف وسائل پیدا کرین- یہہ انوار اور یہہ اشعہ صرف جسمانی ضروریات پر ہی حاوی نہین ہین- بلکہ بہ قول بعض فلاسفران ہند روحانی ترقیات کے لئے بہی انکی ضرورت ہے- بعض متاخین ہند نے انوار اور اشعہ کا عکس روحانیات پر بہی لیا ہے- مین نے ایک ہندی کتاب مین دیکھا ہے- کہ یوگ ودیا مین بعض متاخین ہند آفتاب یا چاند کی شعاعون سے کام لیتے رہے ہین- اس عمل کا ذکر حال کے فن مسمریزم مین بھی پایا جاتا ہے- اور بعض عالمون نے معمولون سے یہ مشق بہی کرائی ہے

گروہ چاند کیطرف ٹکٹکی باندھکر بیٹھے رہین۔ اور بعض نے ثابت کیا ہے۔ کہ اس قمری عمل سے عاملین نے فایدہ بہی اٹھایا ہے طبی طریق پر بہی آفتابی اور قمری شعاعون سے فایدہ اٹھایا گیا ہے۔ چنانچہ ابتو بعض ڈاکٹر آفتابی شعاعون سے علاج معالجہ بہی کرتے ہین۔

موجودات کا مطالعہ غور سے کرو۔ اس کے باطن مین۔ اُس کے ظاہر سے زیادہ اور قیمتی فایدے ہین +

آفتاب حرارت اور سوزش کاہی مخزن نہین۔ اور چاند مین سردی ہی نہین بھری۔ آگ جلاتی ہی نہین۔ پانی غرقاب ہی نہین کرتا اور نہ صرف ہماری پیاس بجھاتا ہے۔ ہوا ہمین سردہی نہین رکھتی بلکہ یہ سب طاقتین ہمین اور بہی فایدے بخشتی ہین۔ جو دیکھتے اور جو غور کرتے ہین۔ پاتے ہین اور جو غور نہین کرتے انہین کچھہ نہین ملتا۔ فتدبر

اتفاق

لفظ اتفاق یا اتفاقاً سے وہ کیفیت یا وہ حالت مراد ہے۔ جو سلسلہ موجودات اور وقوعات کی بحث مین بمقابلہ ایک ارادہ یا طاقت کے اطلاق پاتی ہے۔ یا ان لفظون سے وہ کیفیت مراد لی جاتی ہے۔ جس سے موجودات اور وقوعات کے وجود پر استدلال کیا جاتا ہے۔

موجودات اور وقوعات کا وجود اور وقوع گو باعتبار ایجاد اور ایقاع زیر بحث چلا آتا ہے لیکن ایسے وجود اور وقوع کے وجود سے کوئی فریق ہی منکر نہین۔ ہم یہہ تو تسلیم کرتے ہین کہ ایک موجود اور ایک وقوع کا وجود[ا] ہے۔ لیکن اس وجود یا اُس وقوع کے استدلال کی نسبت آپس مین اختلاف ہے +

[ا] وجود باعتبار وجود دو قسمین رکھتا ہے۔ (۱) "وجود مرئی" (۲) "وجود غیر مرئی" وجود مرئی کی بہی دو قسمین ہین۔ (۱) "دیکھا گیا" (۲) "دیکھنے کے قابل" بہت سے ایسے وجود یا ایسی کیفیات ہین۔ جنہین ہم دیکھتے تو نہین۔ لیکن دیکھنے کے قابل ہین۔ یا جنہین ہم دیکھ سکتے ہین بپائی کے

بعض کے خیال مین کوئی وجود اور کوئی وقوع بغیر کسی علت کے وجود پذیر نہین ہو سکتا
بعض کے خیال مین علت لازمی ہے لیکن علت العلل کوئی نہین ہے۔
بعض کے خیال مین علت کا علم اور ادراک ہو سکتا ہے اور بعض کے خیال مین نہین ہو سکتا +
بعض کے خیال مین یہ علت یا یہہ علتین کسی ایک فاعل کے ارادہ کے تابع ہین۔ اور بعض کے خیال مین ایک فاعل دوسرے کے تابع نہین۔ ہر فاعل بجائے خود اور بذاتہ مختار ہے +
بعض کے خیال مین فاعل ذی الارادہ ہے۔ اور بعض کے خیال مین ذی الارادہ نہین ہے +
بعض نے یہہ تشریح کی ہے۔ کہ

"نہ کوئی فاعل ہے۔ اور نہ کوئی علت۔ محض اتفاق سے یا اتفاقاً سب کچھہ ہو رہا ہے۔ ہم نہین جانتے کہ کیون ایسا ہو رہا ہے۔ اور کب سے یہ سلسلہ چلا جاتا ہے۔ اور کب تک چلا جاویگا۔ جو کچھہ ہو رہا ہے یا جو کچھہ ہوتا ہے۔ اس سے نہ تو کسی قوت فاعلی یا فاعل کا استدلال کر سکتے ہین۔ اور نہ ہی کوئی علت یا علت العلل نکل سکتی ہے۔ یون ہی ہوتا آیا ہے اور یون ہی ہوتا جائیگا۔

یہہ تو ہم کہ سکتے ہین۔ کہ
"یون ہی ہوتا آیا ہے یا
"یون ہی ہو جائیگا۔

لیکن کسی ابتدا یا انتہا کے نہ ماننے سے یہہ لازم نہین آتا۔ کہ ہم یہہ بھی مان لین۔ کہ اسکا کوئی فاعل یا سلسلۂ فاعل ہی نہین۔ کیونکہ امتداد زمانہ یا انقضاء زمانہ کی بحث اس خیال کی نفی نہین کر سکتی۔ ہم مان لیتے ہین کہ :-

---

بقیہ حاشیہ۔ جرم یا جو جرم میودُن مین پائے جاتے ہین۔ گو ہم انہین سرسری نگاہ مین دیکھتے تو نہین پر اُن کا وجود کسی نہ کسی طریق سے دیکھے جانے کے قابل ہے۔ جیسے کہ ہم اُنہین اکثر اوقات خوردبین کے ذریعے سے دیکھہ ہی لیتے ہین۔ غیر مرئی کی بھی دو قسمین ہین۔

(۱) "وہ غیر مرئی جنکے دیکھنے پر ابتک آنکھین یا کوئی آلہ قادر نہین ہوا۔ اور نہ کوئی ایسی سبیل نکلی ہے۔

(۲) وہ غیر مرئی جنہین یہہ آنکھین نہ تو دیکھہ سکتی ہین۔ اور نہ کوئی آلہ انکی رویت پر قادر ہو سکتا ہے ان مین سے خواہ کوئی سی صورت ہو۔ وجود شے سے انکار نہین کیا جا سکتا۔ اگر ہم وجود شے سے انکار کرین۔ تو پھر ہمین باعتبار اُس اصول کے اکثر وجودون سے انکار کرنا ہوگا۔

"یون ہی ہوتا آیا ہے ؛

"اور یون ہی ہوتا جائیگا ؛

لیکن سوال یہہ ہے کہ :-

"کیونکر ایسا ہوتا آیا ہے۔

"اور کیونکر ایسا ہوتا جائیگا ؛

اگر اِن سوالون کا یہ جواب ہو کہ "اتفاقاً ایسا ہوتا آیا ہے

"اور اتفاقاً ایسا ہوتا جائیگا ؛

تو یہہ بحث ہونی چاہئے۔کہ

"اتفاق سے کیا مراد ہے۔

"اور اُسکی بنیاد کس پر ہے۔

لفظ اتفاق یا اتفاقاً سے دو ہی مرادین لی جا سکتی ہین۔

"(۱) جو کچھہ ہو رہا ہے یا جو کچھہ آیندہ ہوگا۔وہ چند ایسے اسباب کے تابع ہے۔کہ جن مین سے بعض اسباب کا تو ہمین علم ہے۔اور بعض اسباب ہمارے ادراک یا حیطہ علم سے باہر ہین۔اور یہ اسباب کسی نہ کسی فاعلی علت کے ماتحت ہین۔

"(۲) جو کچھہ ہو رہا ہے یا آیندہ ہوگا۔گو وہ کسی علت کے تابع ہو۔لیکن یہہ کہنا کہ وہ علت ذی ارادہ یا ذی فہم ہے یا اُس علت کے افعال کا کسی جہت سے کوئی علاقہ یا کوئی نسبت ہے ایک غلط اصول ہے۔

"ہمین اس بحث سے کوئی سروکار نہین کہ کوئی علت ہے یا نہین۔یا ایسی علت ذی الارادہ ہے یا غیر ذی الارادہ یا اُس کے افعال کی کسی سے نسبت ہے یا نہین یا خود بخود ایسا ہو رہا ہے۔اور ایسا ہی ہوتا جاویگا۔

اِس آخیر شق کے سوائے اور جتنی شقین ہین۔گو وہ قابل خطاب یا قابل بحث ہین۔لیکن

بقیہ حاشیہ۔حالانکہ انہین ہم دیکھتے ہین۔لیکن اُن کے وجود سے انکار نہین کرسکتے ہان اگر یہ ثابت کیا جاوے۔کہ ایسا وجود فی الحقیقت ہے ہی نہین۔تو یہ جدا بات ہے۔۱۲-

چونکہ انکی صورت اِس شق آخیر سے مغایر ہے۔اسواسطے اسکے ساتھہ کوئی تعلق یا نسبت نہین ✤

جب یہہ بحث کیجاتی ہے۔کہ

"جو کچھہ ہو رہا ہے۔یہہ اتفاق ہے یا خود بخود[1] ہو رہا ہے۔

"جو کچھہ ہوگا۔وہ اتفاقاً ہوگا۔یا خود بخود ہوگا۔

تو یہہ کہنا پڑیگا۔کہ موجودات اور وقوعات کی کوئی علت فاعلی نہین ہی۔نہ کوئی اعلیٰ طاقت اُن پر حاوی ہے جب ہم اِس امر کے قایل ہونگے۔کہ جو کچھہ ہو رہا ہے۔خود بخود ہو رہا ہی۔تو ہمین شروحاً یہہ سوال حل کرنے ہونگے۔

(الف) کیا طاقت خود بخود کسی ترتیب اور قاعدہ کے تابع ہے۔

(ب) کیا کوئی ترتیب اور کوئی قاعدہ ارادہ سے باہر یا مغایر ہوتا ہے۔

(ج) کیا جو کچھہ ہو رہا ہے۔یہہ ایک ترتیب اور ایک قاعدہ سے ہوتا ہی۔

(د) کیا ایک ترتیب اور قاعدہ کے تابع ہونا منافی مفہوم خود بخود یا اتفاق کی نہین ہی۔

جب یہہ کہا جاتا ہے۔کہ

"اتفاقاً ہو گیا یا خود بخود ہو گیا۔

تو وہ کسی ترتیب اور کسی قاعدہ کے تابع نہین سمجھا جا سکتا۔اور اس مین کوئی ارادہ اور کوئی پابندی نہین ہوتی۔اور کوئی ترتیب یا کوئی قاعدہ ارادہ کی پابندی سے باہر نہین ہوتا۔

---

[1] لفظ خود بخود اور اتفاق یا اتفاقاً مین ایک لغوی نسبت ہی۔جو لوگ اسبات کے قایل ہین۔کہ دنیا مین جو کچھہ ہو رہا ہے یا ہوتا ہے۔یہ سب کچھہ ایک اتفاقی حالت ہے۔وہ دراصل اس امر کے قایل ہین۔کہ جو کچھہ ہوتا یا جو کچھہ ہو رہا ہی۔خود بخود ہوتا اور خود بخود ہو رہا ہی ✤ خود بخود کے مفہوم مین سوائی خود بخود کے اور کوئی ذات یا طاقت داخل نہین ہی۔گو بعض نے یون ہی تشریح کی ہی۔کہ جو اشخاص اسکے قایل ہین کہ

"سب کچھہ خود بخود ہی ہو رہا ہی۔" وہ اسکی تہ پر نہین پہنچے ہین۔کیونکہ جب ہم یہہ کہتے ہین کہ خود بخود ہو رہا ہے یا خود بخود ہوتا ہے۔تو اس سے یہ لازم نہین آتا۔کہ اُس خود بخود مین کوئی اور طاقت یا کوئی اور وجود محرک یا دخیل نہ ہو۔خواہ وہ محرک بالقوۃ ہو خواہ بالفعل۔جب یہہ کہا جاتا ہے کہ

"پانی خود بخود اچھل کر بہ گیا"
اسمین کوئی ترتیب اور کوئی قاعدہ نہین پایا جاویگا۔
کیونکہ اگر دوسری مرتبہ پانی ایسے ہی بہیگا۔ تو اُس کا بہاؤ کسی اور ہی طریق پر ہوگا۔ یہی دلیل اسپر ہے کہ ایسا بہاؤ خود بخود[۱۵] تہا۔ اور کسی قاعدہ کی پابندی سے باہر تہا۔ جو کچہہ ہو رہا ہے ہم دیکھتے ہین۔ کہ وہ ایک قاعدہ اور ایک ترتیب سے ہو رہا ہے۔ گو ہم بعض صورتون مین ایک بے ترتیبی اور بیقاعدگی بہی پاتے ہین۔ لیکن دراصل کوئی بیقاعدگی اور بے ترتیبی نہین ہوتی۔ ہم سلسلہ ترتیب اور قوانین الوقاعی پر غور کرنے کے بہت کم عادی ہین۔ یا بالکل سرسری نظر سے دیکھتے ہین۔ اگر بہ نظر غایر دیکھین تو کوئی امر یا کوئی وقوع بہی ترتیب اور قاعدہ سے باہر نہین ہوگا۔ زنجیر کی کنڈیون کیطرح ایک ہستی دوسری ہستی سے اور ایک علت دوسری علت سے وابستہ اور مربوط ہے۔ سلسلہ موجودات اور سلسلہ وقوعات مین جو ترتیب اور جو باقاعدگی

بقیہ حاشیہ۔ "ہوا خود بخود چل رہی ہے" "مینہ خود بخود برس رہا ہے" "بادل آرہے ہین"

"دہوپ پڑتی ہے" "سردی کا زور ہے" ٭

تو اُن مقولات سے یہہ مراد نہین ہوتی۔ کہ اُن واقعات مین کوئی اور طاقت شامل نہین۔ سب وقوعات مین کوئی نہ کوئی اور طاقت بہی شامل ہے جب ہم یہہ کہتے ہین۔

"ہم کرتے ہین" "مین کرتا ہون"

"ہم کرینگے" "مین کرونگا"

"مین چاہتا ہون" "مین چاہونگا" "مین جانتا ہون"

تو اِن حالتون مین چند اور طاقتین بہی شامل ہین۔ جنہین یا تو ہم کچہہ نہ کچہہ جانتے ہین۔ اور یا ہماری علم سے باہر ہین۔ خواہ کوئی کسی صورت ہو اتفاق۔ اتفاقاً اور خود بخود کے مفہوم مین ایک نسبت معنوی موجود ہے۔ اور دونو سے ایک ہی مراد ہے۔ جو شخص یہہ دونو صورتین ایک ہی مفہوم کے تابع نہین سمجہتا وہ ایک دوسری بحث چہیڑتا ہے جو اُس سے الگ ہے۔ ۱۲۔

[۱۵] گو پانی بظاہر خود بخود اچہلا اور بہا ہے۔ لیکن اسکے واسطے بہی کوئی نہ کوئی محرک ضرور ہوگا۔ یا ہوا کے جہونکے نے حرکت دی ہوگی۔ اور یا کوئی دہکا لگا ہوگا۔ یا کوئی اور اندرونی باعث ہوگا۔ کیونکہ یہہ تو ہو سکتا ہے۔ کہ ہمین باعث کا علم نہ ہو۔ لیکن یہ نہین ہو سکتا۔ کہ کوئی باعث یا کوئی موجب ہی نہ ہو۔ اگر ہم بواعث اور محرکات کے سلسلہ پر غور کرین تو ہمین آخیر پر پتہ لگ جاویگا۔

پائی جاتی ہے۔ اُس سے صاف طور پر یہہ پتہ لگتا ہے۔ کہ یہہ تمام سلسلہ کسی فاعل ذی الارادہ کے ہاتھ مین ہے۔ اور اُس نے اسکے واسطے ایک ایسا جامع مانع قانون تدوین کر رکھا ہے۔ جو کسی حالت مین بہی شکست نہین ہوتا۔ سائینس دانون نے لگاتار اور مسلسل کوششون سے یہ نتیجہ نکالا ہے۔ کہ کسی سلسلۂ موجودات اور وقوعات مین بہی گڑبڑ اور بیقاعدگی نہین پائی جاتی ؛

ایک ذرّہ دوسرے ذرہ سے اس خوش اسلوبی سے پیوست اور امتزاج رکھتا ہے۔ اور ایک کنڈی دوسری کنڈی سے اِس خوبی سے جوڑی گئی ہے۔ کہ عقل انسانی حیران ہی نہین ہوتی بلکہ اُس سے ایک جامع کاریگر کی کاریگری اور صنّاع کی صناعی پر استدلال اور استشہاد کرتی ہے۔

ہوَا ایک قاعدہ ایک ترتیب سے چلتی ہے۔ مینہ ایک قانون کے تابع برستا ہے۔ سورج ایک قاعدہ سے نکلتا اور ایک قاعدہ سے ہی چھپتا ہے۔ شعاع کی رفتار بہی ایک قانون کے تابع ہے۔ انسانی خلقت[۱] اور انسانی نشو و نما بہی ایک قاعدہ ہی کے تابع ہے۔ زندگی اور موت بہی ایک قاعدہ ہی رکھتی ہے۔ ایک نوع موجودات یا ایک شق وقوعات سے لیکر اخیر تک دیکھتے جاؤ کوئی شق یا کوئی نوع بہی بیقاعدہ اور بے ترتیب نہ نکلیگی۔ جہان کبھی ترتیب اور قاعدہ مین فرق آیا۔ وہین صورت حال بگڑ گئی۔ اور انقلاب آگیا۔ کسی حکیم نے کیا خوب کہا ہے :۔

"جداگانہ صحیفون مین قانون کی کیون تلاش کرتے ہو۔ اُوپر نیچے ارد گرد قانون ہی

بقیہ حاشیہ۔ کہ ہر حرکت یا ہر جنبش یا ہر وقوعہ کا کوئی نہ کوئی سبب ضرور ہوتا ہے۔ عام اس سے کہ ہمین اُسکا علم ہو یا نہ ہو ہان یہہ ہم کہ سکتے ہین۔ کہ ہم اُن وقوعات کے قوانین اتفاقی سے بالکلیت واقفیت اور شناسائی نہین رکھتی۔ یا وہ ہماری حیطہ ادراک سے باہر اور مستتر ہین - ۱۲-

[۱] مسئلہ ارتقار بہی ایک قاعدہ ہی ہے۔ گو قاعدۂ ارتقار کے خلاف بہت سے حکمار ہین۔ اور اُن کی دلایل بہی سرسری اور بودی نہین ہین۔ لیکن باوجود اسکے ابطال کے بہی انسانی نشوونمار کا ایک قاعدہ ہی قرار دینا پڑیگا۔ اُسے چاہیے ارتقار کہ لو اور چاہے کچھہ اور جو طریقہ قرار دینگے۔ وہ کسی نہ کسی قاعدہ کے ہی تابع ہوگا۔ ۱۲-

قانون ہے جب کوئی ہستی اور کوئی وجود یا کوئی وقوعہ اور کوئی حادثہ اور کوئی کیفیت بہی قانون یا حد قانون سے باہر نہین۔ تو پہر مان لینا کچھ مشکل نہین۔ کہ ہمارے اردگرد تمام قانون ہی قانون ہے ❊

ہم خود بہی کسی نہ کسی قانون کے تابع ہین۔ اور دوسرے بہی ہماری طرح قانون کے پابند ہین۔ اِس سلسلہ سے نہ کوئی باہر جا سکتا ہے اور نہ کسی کی ہستی اُس سے آزاد ہو سکتی ہے۔ کون سی ایسی ہستی ہے۔ جو ہستی قانون نہین رکہتی۔ سچ تو یہہ ہے۔ کہ ہم خود بہی ایک قانون اور ایک ضابطہ ہین۔ ہوا ایک قانون ہے۔ زمین ایک قانون ہے۔ آسمان ایک قانون ہے۔ آفتاب ایک قانون ہے۔ ماہتاب ایک قانون ہے۔ انسان ایک قانون ہے۔ حیوان ایک قانون ہی۔ یہ تمام موجودات اور وقوعات اُس ضابطہ یا اس قانون کی تشریح ہین۔ جو ضابطہ ازل سی موسوم ہی۔ کون ہی جو اس قانون مین نقص نکالے ❊

کون ہے جو اسکی بدر پکڑے۔ کون ہے جو اس کا مقابلہ کرے۔ کون ہے جو اس مین فی نکالے۔ کون ہے جو اسکے غوامض تک پہنچ سکے۔ کون ہے جسے اسپر بالکلیت عبور ہو۔ کون ہے جسے اسکے مطابق عقل وشعور[۱] ہو۔ جب یہ تمام سلسلہ کسی نہ کسی قانون اور قاعدہ کے تابع ہے۔ تو کیفیت خودبخود یا اتفاق اور اتفاقاً کے منافی ہوگا۔ کیونکہ خودبخود کی تعریف یہہ ہے۔ کہ وہ کسی قاعدہ پر ترتیب کے تابع نہو۔ یا یہہ کہ اس مین ایک قسم کی بے ترتیبی اور بے قاعدگی پائی جاوے۔ مثلاً اگر آفتاب کا طلوع اور غروبی سلسلہ بے قاعدہ ہوتا۔ تو ضرور تہا۔ کہ وہ کبھی نہ کبھی اپنے خلاف عادت بہی نکلتا اور ڈوبتا۔ یا آفتاب کبہی حدت اور تپش سے بہی خالی ہو جاتا۔ اور کہتا مین یہہ طاقت پیدا ہو جاتی۔ آفتاب پر کیا موقوف ہے۔ اسی طرح اور بہی صدہا سلسلے شہادت مین لیئے جا سکتے ہین۔ اگر یہہ کوشش کی جاوی کہ کسی قدرتی

---

[۱] بیشک سینکڑون عالمون اور محققون نے صحیفہ قدرتی کی تشریح کی ہی۔ اور صدہا فاضل اور فلاسفر اس ساحل اُترے ہین۔ لیکن اُن مین سی کتنے ایسی ہین۔ جنہین بالکلیت اسمین دسترس ہوئی ہو۔ جو لوگ اُسکے کسی کنارہ تک پہنچے ہی بجائے فخر کے یہہ کہتے مرے۔ "اب جانا کہ کچھہ بہی نہ جانا" ۔۱۲۔

سلسلہ مین بے قاعدگی[1] ثابت کی جاوے۔ تو مشکل ہی نہین۔ بلکہ ناممکن ہوگا۔ دنیا مین ایسے لوگ بہی گذرے ہین۔ کہ جنہون نے قدرت کے سلسلون مین نقص نکالنے کی کوشش کی ہے۔ مگر باوجود مساعی شستہ کے اونہین قایل ہونا پڑا ہے۔ کہ خود اُن کے فہم اور ادراک کی غلطی تہی ؛

خلاف اس کے اتفاقی یا خود بخود سلسلون مین ایک نہین ہزارون بے اعتدالیان اور نقص پائے جاتے ہین۔ خود بخود اور خود روی مین گو فرق ہے۔ مگر کچہہ نہ کچہہ نسبت بہی ہے۔ خود روی ہر حالت مین اچہی اور باضابطہ بہی ثابت نہین ہوتی۔ سینکڑون سقم نکلتے ہین۔ ہر ایسا سلسلہ اور ہر ایسی حالت جو خود بخود شمار ہوتی ہے۔ اپنی ذات مین کچہہ نہ کچہہ نقص رکہتی ہے۔ دوسرے الفاظ مین ہم حالت خود بخود اور خود روی سے ایسا سلسلہ بہی مراد لے سکتے ہین۔ جو کسی قاعدہ یا ضابطہ کے تابع نہو۔ یا جسمین کوئی ترتیب قانونی نہ پائی جاوے۔

جب یہہ ثابت ہے :۔ کہ

موجودات کے سلسلے مین کوئی بیقاعدگی یا بے ترتیبی[2] نہین ہے اور یہہ بہی ثابت ہے۔ کہ بے ترتیبی یا بیقاعدگی اسی حالت مین وقوع پذیر ہوتی ہے۔ کہ جب وہ کسی قانون کے

---

[1] یہہ جدا بات ہے کہ ہم اپنے نقص فہم یا سقم درک کیوجہ سے کبہی ایسے سلسلون کے سمجہنے مین قاصر رہکر کوئی نقص نکالین۔ ورنہ قدرتی سلسلون اور ضابطون مین کوئی نقص یا سقم نہین ہے۔ درحقیقت۔ نقص اس سلسلہ کا معلوم ہوسکتا ہے۔ کہ جسکی غوامض اور دقایق اور پیچیدگیون سے ہم کماحقہٗ واقف ہون۔ یہہ بات یہان مفقود ہے۔ قدرت کی ہر بات اور ہر سلسلہ مین ایک پیچیدگی اور الجہن یا مشکل ہے۔ ظواہر پر تو ہم آسانی سے کامیاب ہو جاتے ہین۔ لیکن ذرا آگے چلکر ایسی منزل آجاتی ہے۔ جسکی بہول بہلیان چکر مین ڈالدیتے ہین۔ اور ہمین ایک مایوسی کی حالت مین پہلی منزل پر ہی واپس آنا پڑتا ہے۔ ۱۲۔

[2] بعض نے موجودات مین سے بعض افراد موجودات کی نظیر سے یہہ استدلال کرنا چاہا ہے۔ کہ قوانین قدرت مین اگر کوئی بیقاعدگی یا بے ترتیبی نہین ہے۔ تو بے الضافی تو ضرور ہی پائی جاتی ہے۔ اس استدلال کے متعلق چند موٹی موٹی مثالین دی جاتی ہین۔

(۱) موجودات مین باعتبار خلقت۔ حالت کے اختلاف پایا جاتا ہے۔ وہ کسی امر واقعی پر موقوف نہین ہے۔

(۲) بعض موجودات مین بغیر کسی خاص امتیاز کے دوسری موجودات سے امتیاز رکہتی ہین۔ حالانکہ ظاہری یا موجودہ واقعات اسکے خلاف ہوتے ہین۔

تابع نہ ہو تو اب یہہ دیکھنا ہے کہ :-

"آیا کوئی قانون یا ضابطہ خود بخود یا اتفاقی ہی ہوتا ہے"

"یا اسکا وجود یونہی وجود پذیر ہو جاتا ہے"

اگر ہم قانون یا ضابطہ کی تعریف کرین - تو اُس سے اس استحالہ کا کچھہ نہ کچھہ حل ہو جائیگا - قانون یا ضابطہ ایک ہی مفہوم کے تابع ہے - قانون سے مراد ایک ایسا عملی سلسلہ ہے - جسپر افعال - وقوعات حادثات - کیفیات کی ہستی کا مدار ہوتا یا مدار رکھا گیا ہے - یا جسکے ماتحت ایسے تمام افعال - وقوعات حادثات وغیرہ وغیرہ سرزد ہوتے رہتے ہین - اور اُن مین کوئی عملی بیقاعدگی یا بے ترتیبی حایل نہین ہوتی - ایسے قانون کا سلسلہ یہہ ضرورت ظاہر کرتا ہے - کہ کوئی اسکا واضع بہی ہو - کیونکہ کوئی قانون بغیر واضع کے نہین ہو سکتا - وضع قانون مین ہر ایک امر کے متعلق ایک ترتیب کا لحاظ رکہنا ضروری ہوتا ہے اور ہر وضع کے لیئے ایک محل کی بہی ضرورت ہوتی ہے - اور تلاش محل کیواسطے ایک سلیم ارادہ اور انتخاب کی ضرورت ہے - قبل اسکے کہ ہم ایسے واضع قانون کی ذات یا صفات کی

بقیہ حاشیہ "ایک شخص باوجود انواع اقسام کی غلطیات کے ہمیشہ کامیاب اور بالفتوح رہتا ہے - خلاف اسکے ایک دوسرا شخص باوجود ہر ایک قسم کی نیکی کے ہمیشہ مغلوب ہی نظر آتا ہے -

"جو مخلوق - دوسری مخلوق سے بدقسمت - بدنصیبہ - بدحالت بنائی گئی ہے - معلوم نہین اُسکا نقص اور قصور کیا ہے -

اس قسم کی اور بہی چند مثالین دی جاتی ہین - بعض لوگون نے اِس سے مسئلہ تناسخ اور انکار علت العلل کی بنیاد رکہی ہے - انکار کے وجوہ یہہ دئے جاتے ہین - کہ چونکہ اس سلسلہ مین انصاف کا خون ہوتا ہے - اسواسطے اسکا کوئی بانی اور کوئی نگران ہی نہین ہے - اور نہ اسمین کسی کا شعور اور ارادہ دخل رکہتا ہے - جسطرح پانی دریا سے نکلنے کیوقت بغیر کسی تمیز کے اِدھر اُدھر پہیلتا جاتا ہے - اسیطرح حالتین بہی بہتے پانی کی طرح اپنا اپنا رُخ بدلتی اور راہ بناتی جاتی ہین - بہ نسبت اس آخیر فرقہ کے جو اتفاقی طاقت کے قایل ہین - وہ لوگ کسی قدر ایک کُھلی راہ کی پیرو گئے ہین - جو تناسخ کے قایل ہین - کیونکہ اُس راہ مین صرف ایک ترتیب بدلنا ہے - اور اُسمین حقیقت کی ہی نفی کر دی جاتی ہے - ہم یہہ دیکھتے ہین کہ موجودات باعتبار مدارج کے مختلف فیہہ ہے لیکن یہ نہین دیکھتے - کہ

"تمدن سوشل ضروریات کے اعتبار سے مدارج کی کہان تک ضرورت ہے -

نسبت چیدہ بحث مین پڑین یہی طے کرنا لازمی ہے۔ کہ کیا ایک قانون کیواسطے کسی واضع
کی ضرورت ہے۔ اگر ضرورت نہین ہے۔ تو کوئی قانون کوئی قانون ہی نہین رہ سکتا۔
نہ اسمین کوئی ترتیب اور محل اور قاعدہ پایا جاویگا۔ نہ ہی اسمین درجہ بندی ہوگی۔ ناچار
مسئلہ خود بخود یا اتفاقی کا قایل ہونا پڑیگا۔ اور اس صورت مین موجودات کا سلسلہ اوسکے
منافی ہے۔ کیونکہ اُسمین بے ترتیبی اور بیقاعدگی پائی نہین جاتی۔

جب تک ہم بیقاعدگی ثابت نکرین۔ اتفاقاً یا اتفاقی صورت نہین رہ سکتی۔ ایک
ضابطہ یا ایک ترتیب ثابت ہونے کی صورت مین ایک واضع کا وجود ماننا پڑتا ہے بعضون
نے یون ہی کہا ہے۔ کہ اتفاقی حالت مین بھی ایک قاعدہ ہوتا ہے۔ اور ایک ترتیب پائی
جاتی ہے۔ یہہ اس خیال سے کہ اتفاقی صورتون مین بھی کچھہ نہ کچھہ ترتیب اور باقاعدگی
ہوتی ہے۔ بیشک ہوتی ہے۔ لیکن ایسی ترتیب یا ایسی باقاعدگی بھی دراصل شاذونادر
ہی ہوتی ہے۔ نکہ کسی قاعدہ اور قانون کے ماتحت۔ بلکہ بمصداق

"گاہ باشد کہ کودکے نادان ...... الخ

ایسا عمل کوئی ثبوت نہین۔

بیشک عادت بھی ایک قانون یا ایک قاعدہ ہے۔ اور اُسمین بھی رفتہ رفتہ ایک ترتیب
پیدا ہوجاتی ہے۔ لیکن دراصل وہ بھی ایک قانون کے تابع ہوتی ہے۔ اور اُس کے
وجود سے بھی ایک واضع کا ثبوت ملتا ہے۔ یہہ توجیہہ کہ زمانہ مین جو کچھہ ہو رہا ہے۔
وہ ایک عادت کے ماتحت ہے۔ بجائے خود اسکا ثبوت ہے۔

بقیہ حاشیہ۔ "مساوات کا مسئلہ کہان تک ہماری یا دنیا کے حالات کے مطابق ہے۔

"مساوات کی غرض کہان تک پوری ہوسکتی ہے۔

"دراصل مساوات سے کیا مراد ہے۔

اگر اِن تمام امور پر قبل از اعتراض کے غور کرلیجاوے۔ تو اعتراض کا زور بالکل پڑ جاویگا۔ ہم مساوات کے حامی تو ہین
مگر صرف الفاظ مین ہی عملی طور پر اُسکو حامی نہین ہین۔ سب سے پہلے معترض اپنے اعضائے بدن پر ہی نظر غایر ڈالے۔ اور کہے کہ کیا مساوات
کی صورت مین وہ کسی قابل تھا یا ان مین کوئی حقیقت باقی رہ سکتی تھی۔ ہم نہین جانتے کس کس امر مین مساوات کی ضرورت ہے۔

کہ اس مین کوئی قوی ارادہ شامل ہے۔ اور بغیر ایسے مضبوط پُرزہ کے اُس کا چلنا مشکل ہے۔ ایک زمانہ کی رفتار صرف ایک عادت کا نام ہے۔ تو یہہ فیصلہ کرنا بہت آسان ہوگا۔ کہ یہہ عادت کس قانون کے تابع ہے اور صاحب عادت کون ہے۔ کیونکہ عادت بغیر عادی کے نہین ہوسکتی۔ اگر ہم یہہ مان بھی لین کہ زمانہ اپنی

بقیہ حاشیہ۔ اور کس حد تک مساوات کے بغیر کام نہین چل سکتا۔ انسان حیوان کے سوائے دیگر اجرام مین بھی اگر مساوات کا مسئلہ صحیح سمجھا وے۔ تو اس سے کہان تک کام نکل سکتا ہے۔ اگر مساوات سے یہی مطلب ہے کہ آفتاب اور مہتاب ایک ہی طاقت اور ایک ہی مواد کی ہون۔ تو اُس سے سوائے اسکے اور کیا مدعا ہو سکتا ہے۔ کہ ظلمت اور نور مین ایک نسبت غیر مانوس پیدا کیجاوے۔ سب سے پہلے یہ دیکھنا ہے کہ مساوات سے مطلب اور مفہوم کیا ہے۔ اگر یہہ مفہوم ہے۔ کہ سب کے سب برابر ہون اور کوئی امتیاز نہ رہے تو یہ ایک ایسی آرزو ہے۔ جس سے دنیا کا سارا انتظام تہ و بالا ہو سکتا ہے۔ اگر ہم خود بخود یا اتفاقی تھیوری کے ہی قائل ہون۔ تو اس سے بھی یہ آرزو پوری ہوتی نظر نہین آتی۔ کیونکہ خود بخود یا اتفاقی عمل کی صورت مین تو کوئی ترتیب اور کوئی قاعدہ ہی باقی نہ رہیگا۔ نہ مساوات رہیگی۔ اور نہ امتیاز و اعتدال۔ ایک نقشہ قایم ہی نہین رہ سکتا۔ جب ایک قانون کے ماتحت یہ حالت نہین رہتی نظر آتی۔ تو بیقاعدگی مین کیونکر مطلب نکل سکتا ہے۔

ہم یہہ پوچھتے ہین۔ کہ مساوات آخر کس کس امر مین مطلوب ہے۔

” کیا ذات مین ۔	۴ ” خیالات مین ۔
” یا صفات مین۔	” عزائم مین۔
” خواص مین ۔	” فنون مین ۔
” یا عوارض مین۔	” علوم مین۔
” ظاہر مین۔	” اذہان مین۔
” یا باطن مین۔	” عقول مین۔
” ابتدا مین۔	” مراتب مین۔
” یا انتہا مین	” مدارج مین۔

اگر ان سب امور مین مطلب ہے۔ تو پھر اسباب مین بھی مساوات درکار ہوگی۔ کیونکہ یہہ سب امور چند اسباب کے تابع ہین۔ اور اسباب مین مساوات کا ہونا غیر ممکن ہے۔ کیونکہ اسباب کا وجود اور حصول جداگانہ صورتون سے مربوط ہے۔ انکا ایک ہی پیمانہ پر آجانا کسی حالت مین نہین ہو سکتا۔

عادت کے موافق چل رہا ہے۔ اور اُسپر کوئی دیگر طاقت حکمران نہین ہے۔ تو پھر بھی یہہ
ماننا ہی پڑیگا کہ زمانہ اور زمانہ کی عادت ایک قانون اور ایک ضابطہ رکھتی ہے۔ خواہ یہہ
قانون اسکی اپنی تجویز قرار دیجاوے اور خواہ کسی اور کی۔ اگر اُسکی اپنی تجویز ہے تو پھر اسی کو
ایک اعلےٰ طاقت ماننا پڑیگا ؀

اور اسی پر سب سلسلوں کا خاتمہ ہو جاویگا۔ اور اگر کسی اور کی تجویز ہے۔ تو وہی واضع
قوانین متصور ہو کر ایک اعلےٰ ہستی قرار پاویگا۔ ہمارا قانون قایم اور زندہ ہی۔ اسکی واسطے
کسی قایم اور زندہ طاقت کی ضرورت ہے۔ یہ تعجب ہے کہ ہم اپنی آنکھون ایک جیّد۔ قایم۔
صحیح قانون تو دیکھتے ہین لیکن فیصلہ نہین کر سکتے۔ کہ اسکا بانی بھی کوئی ہونا چاہیے یا نہین
اپنے ہر فعل اور ہر حرکت کیواسطے ایک بانی قرار دیتے ہین۔ لیکن مجموعہ افعال کیواسطے

بقیہ حاشیہ۔ اور اگر محض چند صورتین ضرورت ہے۔ تو یہہ وہی اعتراض باقی رہیگا۔ اور مدعا فوت ہو جاویگا۔ بیشک درجون
اور تفاوت سے ایک گھبراہٹ ضرور پیدا ہوتی ہی۔ لیکن جب اُسی عمل مین لاکر دیکھا جاتا ہی۔ تو یہہ سارا راز کھل جاتا ہے اور
قایل ہونا پڑتا ہی۔ کہ جو سلسلہ رکھا گیا ہی۔ وہ بہت ہی موزون ہی۔ ہاتہہ اور پیر کا ایک ہی نمبر پر لے آنا خود اپنی ہی جسم کے
لئے ایک مشکل پیدا کر دیتا ہی۔ انسان قدرت پر تو اعتراض کرنے سے چونکتا نہین۔ مگر جو عمل خود کرتا ہی۔ اسمین یہہ عمل ملحوظ
ہی نہین رکھتا۔ جن امور کی وہ آپ ہی بنیاد رکھتا ہے۔ اُن مین ہی مساوات کا اصول ترک کر دیتا ہی۔ گاڑی بناتا ہی۔ اسمین
دُھری کی جگہ پہیہ نہین رکھتا۔ اور پہیہ کی جگہ دُھرا نہین رکھا جاتا۔ گنتی ہو۔ ایک سے شروع کر کے کروڑوں تک جا پہنچتا ہے۔
اور اُن مین تمیز کرتا ہی۔ ایک ایک سمجھا جاتا ہی دو دو۲ کا درجہ پاتے ہین۔ اگر اسکے خلاف ہو تو انسان پاگل کہلاتا ہی۔ سفید رنگ
سفید ہی کہا جاتا ہی۔ اور زرد زرد ہی ہوتا ہی۔ پانی اور غذا کا فرق کیا جاتا ہی۔ غرض ہر کام اور ہر فعل مین ایک نسبت اور ایک
تمیز رکھ دیجاتی ہی۔ اور اُسی نسبت یا تمیز کا نام درجہ بندی اور تمدّن اور سوشل یا دانائی ہی۔ نہین معلوم جب ہم قدرتی سلسلوں
مین آتے ہین۔ تو کیوں مساوات کا سوال اُٹھایا جاتا ہی۔ یا تو یہہ ہی کہ ہم اپنی افعال اور مدخلات مین مساوات کی ضرورت نہین سمجھتے۔
اور یا یہہ سلسلہ قایم نہین رکھہ سکتے۔ اور یا یہ کہ یہہ ضرورت صرف قدرتی اشغال اور قدرتی مدخلات مین لازمی سمجھی جاتی ہی۔ دراصل
اس قسم کے خیالات ہی فضول اور متمردانہ ہین۔ انکی سرسبزی نہ تو اپنی معاملات مین ہو سکتی ہی۔ اور نہ ہی قدرتی مواد مین انکی کھپت کی کوئی
جگہ ہی۔ واقعی یہہ بہت اچھا خیال ہی۔ کہ ہم سب کے سب ایک ہی درجہ رکھتے ہین اور ہم مین کوئی تفریق ہی نہین ہی۔ لیکن جب اسپر عمل کرنے
لگتے ہین۔ تو یہہ قاعدہ بھول جاتے ہین۔ تولید اول ہمیشہ تولید اوّل ہوتی ہی۔ اور تولید ثانی۔ تولید ثانی ہمارے سب افعال کی درجہ

کے بانی کی ضرورت نہین سمجھی جاتی - جو د جود اور جو وقوعات ہماری نگاہون مین خودبخود یا اتفاقی معلوم ہوتے ہین - وہ بہی در اصل اتفاقی اور خودبخود نہین ہین اُن مین بہی کوئی نہ کوئی محرک پایا جاتا ہے - اسکا ثبوت ہماری اپنی حالت سے ہی مل سکتا ہے ہم بہی اُس مجموعہ اعظم کا ایک فرد یا ایک جزو ہین - کیا ہمارا وجود جن جن اتفاقات سے وجود پذیر ہوا ہے - اُن مین کوئی محرک نہین ہے - کیا ہمارے وہ افعال جنہین ہم اتفاقیہ کہتے ہین - اپنی ذات مین کوئی محرک نہین رکھتے - کوئی سے اتفاقیہ واقعہ لے لو - اس مین کوئی نہ کوئی محرک ہوگا جب ان جزویات کیواسطے بھی کسی نہ کسی محرک کی ضرورت ہے - تو کیون اس مجموعہ اعظم کیواسطے نہین ہے - رہی یہہ بات کہ ہم ایسے محرک کی کنہہ سے باہر نہین ہین - تو اُس کمی سے یہہ لازم نہین آتا - کہ ہم اُسکے وجود یا ذات سے ہی انکار کر دین - کیونکہ عدم علم شے مستلزم عدم شے نہین ہوسکتا خاموشی اور صدق نیت سے کوشش کرو - اور اُن راہون سے گذرو - جو اُس منزل تک جاتی ہین اور اُن رہنماؤن سے سبق لو - جو اُن راہون کے سالک ہین - اگر دعام تعلیم کیواسطے کسی استاد کی ضرورت ہے - تو اُس قاعدہ کے واسطے بہی خاص استادون کی ضرورت ہوگی ؛

عملِ قدرت

خواہ ہم ایک علت العلل یا وجود ایزد کا اعتراف کرین یا انکار - اس سے منکر نہین ہوسکتے کہ د-

---

بقیہ حاشیہ - بندی ہوتی ہے - اور یہی درجہ بندی مساوات نہین قایم رہنے دیتی - قدرتی افعال مین بہی ایک ترتیب اور ایک سلسلہ ہے درجہ بندی کیگئی ہے وہ شروع سے لیکر آخر تک چلی جاتی ہے - اور اسمین کبھی فرق نہین آتا اگر ہم چند سلسلون کی درجہ بندی سے بالاستیعاب واقف نہین ہین - تو اس سے یہہ لازم نہین آتا - کہ اُس قانون یا اُسس ترتیب مین ہی کوئی سقم یا نقص ہو جا شاد کلا ؛ ؛ ؛ ؛ ؛ ؛ ؛ ؛ ؛ ؛ ؛ ؛ ؛ ؛ - ۱۲ -

"ہمارے سوائے ہمارے ارد گرد یا ہم پر محیط ایک اور ضابطہ یا ایک اور قانون بھی ہے۔ بیشک ہم خود بھی مجموعی یا انفرادی طور پر ایک ضابطہ یا ایک قانون رکھتے ہین۔ لیکن ہمارے اس قانون کے مقابلہ مین ایک دوسرا قانون یا ضابطہ بھی موجود ہے۔ جسطرح ہمین اپنے ضابطہ و قانون سے واقفیت ہے۔ اُسیطرح کچھ نہ کچھ اُس دوسرے قانون یا ضابطہ سے بھی شناسائی ہے۔ گو اُس دوسرے قانون یا دوسرے ضابطہ سے ہمین کماحقہٗ واقفیت نہو۔ اور ہم اسکے مادون یا مستخرجات سے اصولاً شناسائی نہ رکھتے ہون۔ لیکن اِس سے انکار نہین کیا جا سکتا۔ کہ ہمارے سامنے اُس قانون یا اُس ضابطہ کے ماتحت یا تابع جو کچھ عمل ہوتا ہے۔ وہ ہماری بصیرت کیلئے ایک ذریعہ ہے۔ ہم اِس قانون کے متعلق یہہ جانتے ہین۔ کہ جب بادل آتے اور ہوا چلتی ہے تو اکثر بارش آتی ہے۔ جب دھوپ لگتی ہے تو گرمی محسوس ہوتی ہے۔ آگ جلاتی اور پانی پیاس بجھاتا ہے۔ اِس قسم کے اور صدہا واقعات کا ہمین علم ہے۔ اور ہم اُن پر ایسا ہی یقین رکھتے ہین۔ جیسے اُن واقعات پر جو ہمارے خود ساخت ضابطہ یا عمل کے ماتحت واقع ہوتے ہین۔

ہم مین سے جو لوگ قانون قدرت یا اُس ضابطہ کے جو ہم پر بلا ہماری مرضی کے حکومت کرتا ہے۔ اِس جہت سے قایل ہین۔ کہ وہ کسی اعلےٰ مرضی یا اعلےٰ ارادہ کا تابع ہے وہ ایک علّت العلل یا بانی قانون کے وجود کے معترف بھی ہین۔ اُنکے خیال مین یہہ ضابطہ ایک اعلےٰ طاقت کے ماتحت چل رہا ہے۔ اور جو لوگ ایک اعلےٰ طاقت کے معترف نہین ہین۔ وہ بھی اِس بات کے قایل ہین۔ کہ ایک ضابطہ یا ایک قانون ہم پر جاری یا حکمران ہے یا تو وہ اُسے :-

"ایک قانون قدرت سے موسوم کرتے ہین۔

"اور یا چند ایسے اتفاقات[1] سے جو خود بخود بلا ارادہ لگاتار یا مسلسل سرزد ہو رہے ہین

[1] دوسری صورت مین جو قانون یا جو ضابطہ ہم اپنے ارد گرد پاتے ہین۔ وہ چند اتفاقات کا مجموعہ ہے۔ تو اُسمین کسی کا ارادہ شامل اور نہ ہی حکم وہ ایک پہیہ کی طرح چل رہا ہے اگر آگے آکر کوئی بچہ مارا جاوے یا ہم فنا ہو جاوین۔ تو وہ نہ تو کسی کو بچانے

یا ہوتے ہین۔جو لوگ ایک علت العلل کے معترف ہین۔ اُنکا یہہ خیال ہے۔ کہ یہہ ضابطہ قدرت اسکے ارادہ کے تابع رہکر مخلوق پر حکمرانی کرتا ہے۔ اور اس فرقہ مین سے بعض کا یہہ خیال بہی ہو کہ جو ضابطہ بنادیا گیا ہے۔ وہ ایک کل یا مشین کیطرح کام کررہا ہی۔ علت العلل کا جزویات مین کوئی دخل نہین ہے۔ یا یہہ کہ اُسکی ضرورت نہین ہے۔

جو لوگ قانون قدرت کے سوائے اور کسی علت کے معترف نہین ہین۔ یا اُس ضابطہ سو ایک مجموعہ اتفاقات مراد لیتے ہین۔ ان کے نزدیک قانون قدرت کا عمل محض اُس پہیے کی طرح ہے۔ جو ایک گاڑی کے دُھرے پر شب و روز گھوم رہا ہے۔ وہ دنیا و مافیہا اور اپنی ذات سے بہی محض لا علم اور بے خبر ہے اگر اُس سے یہہ پوچھا جاوے۔ کہ تم کس غرض سے گھوم رہے ہو۔ تو وہ کوئی بہی جواب نہین دے سکیگا۔ جب کبھی یہہ کہا جاتا ہے۔ کہ قدرت نے یوں کیا یا قدرت سے یوں ہوا۔ تو یہہ صرف ایک مجازی اطلاق ہوتا ہے۔ نہ تو قدرت کچھہ سوچ سمجھکر کرتی ہے۔ اور نہ اسکا کوئی مدعا یا منشا ہے۔ نہ اسکو کسی سے دشمنی ہے اور نہ کسی سے دوستی۔ وہ محض ایک بے شعور فاعل ہے۔ نہ تو صاحب ارادہ ہے اور نہ صاحب عزم

ہم یہہ بحث نہین کرینگے۔ کہ کوئی علت العلل ہی ہے یا نہین۔ کیونکہ یہہ بحث ایک دوسرا پہلو رکھتی ہے۔ ہم صرف یہہ دیکھینگے۔ کہ :-

"آیا یہہ قانون قدرت یا یہہ ضابطہ ایک سُن سان ضابطہ ہے۔

"یا اس مین کسی ذی الارادہ طاقت یا ارادہ کا بہی دخل ہے"۔ اِس امر کے دونو فریق معترف ہین کہ :-

"جو قانون یا جو ضابطہ ہمارے ارد گرد پایا جاتا ہے۔ یا جو ہم پر حاوی یا محیط ہے۔ وہ ہماری طاقت اور ہماری قوت سے بالاتر ہے۔ ہم اس سے مادف اور ماثور ہوتے ہین۔ ہم اس کی ضد یا اُس کے اثر سے محفوظ نہین رہ سکتے۔ اور نہ ہی اُس کے وجود سے انکار کر سکتے ہین۔

بقیہ حاشیہ۔ پرستو ہوتا ہو اور فنا کو ہی پر رضامند۔ وہ اپنی حرکات محض لاعلم ہے۔ اسکا کوئی نام نہین ہم خود ہی اُسے موسوم کرتے ہین۔ ۱۲۔

اسکے ساتھ ہی ہم یہہ بھی جانتے یا محسوس کرتے ہین۔کہ اُس قانون یا اُس ضابطہ کے ماتحت جو کچھہ ہوتا یا جو کچھہ ہورہا ہے۔وہ ایک ترتیب اور ایک سلیقہ سے ہوتا ہی۔ اگرچہ بعض وقت ہمین ایسی ترتیب یا ایسا سلیقہ معلوم نہو سکے۔ہم یہہ کسی حالت مین بھی نہین کہہ سکتے۔کہ کوئی عمل ترتیب اور سلیقہ سے ہی باہر ہے۔

یہہ بھی ہم جانتے ہین کہ اس ضابطہ یا اس سلسلۂ قدرت کا بہت سا حصہ ہماری اختیاری حدود سے باہر ہے۔اور ہم اُسکے سلسلون پر کماحقہٗ حاوی نہین ہین۔یہہ بھی ہم جانتے ہین۔کہ جو کچھہ اُس ضابطہ کے ماتحت سرزد ہورہا ہے۔وہ ایسی ہی ترتیب اور ایسے ہی سلیقہ سے سرزد ہوتا ہے۔جیسے خود ہمارے اپنے ضابطہ کے ماتحت ہوتا ہے۔اگر ہم غور سے دیکھینگے۔تو مان لینگے۔کہ جیسے یا جس طریق سے ہم خود کوئی کام کرتے ہین۔ایسے ہی اُس دست غیب سے بھی ظہور مین آتا ہے۔

یہہ بھی ہم جانتے ہین۔کہ ہمارے اپنے قوانین یا ضوابط کے ماتحت کوئی کام یا کوئی فعل بھی ہمارے ارادہ کے بغیر نہین ہوتا۔اور ساتھ ہی اُسکے یہہ بھی کہ ہماری ارادون اور قوانین مین وہ جامعیت اور وہ مسلسل سلیقہ اور ترتیب نہین ہے۔جو ہمارے مدمقابل ضابطۂ قدرت مین پائی جاتی ہے۔

یہہ بھی ہم جانتے ہین کہ ہمارا ضابطہ یا ہمارا قانون ہمارے علم اور ہمارے ادراک کے ماتحت ہے۔اور ہمارا علم یا ہمارا ادراک باوجود اسقدر وسعت کے بھی محدود ثابت ہوتا ہے۔ہمارے علم اور ہماری عقل کے ساتھہ لاعلمی اور بیوقوفی بھی ایک حصہ رکھتی ہے +

یہہ بھی ہم جانتے ہین۔کہ جسے ہم قانون قدرت کہتے ہین۔وہ ہماری مرضی سے ہم پر محیط نہین ہے بلکہ ہم پر وہ محیط کیا گیا ہے۔اور ہم ایک مجبوری کی حالت مین اسکے احکام یا مدخلات پرکار بند ہوتے ہین۔

ہم چاہتے ہین کہ اُسکی حکومت یا اسکی جبروت سے باہر نکل جاوین۔لیکن اُسکی وسعت اور جامعیت ہمین باہر نہین جانے دیتی۔ہم نکل بھی جاتے لیکن کہین جا نہین سکتے۔

یہہ وہ جوُا ہے۔جس سے ہماری گردن کبھی بہی آزاد نہین ہو سکتی۔اِن مقدمات کے بعد ہم بہہ کہنا چاہتے ہین۔کہ:۔

،،ضابطۂ قدرت کے ماتحت جو کچہہ ہو رہا ہے۔یا جس ضابطۂ قدرت کے تابع ہم ہین۔اُسمین ایک ترتیب اور ایک سلیقہ پایا جاتا ہے۔جو اِس بات کی ایک بیّن دلیل ہو۔کہ وہ ایک شعور اور ایک بصیرت رکہتا ہے۔یا ایک بابصیرت یاذی الارادہ ہاتہہ بین اسکی طنابین ہین۔کیونکہ اگر ایسا نہو۔تو ضرور کہ اسمین بے ترتیبی اور بے سلیقگی بہی پائی جاوے۔حالانکہ ایسی صورت اسمین کبھی پائی نہین گئی۔ہم خود اِس بات کے قایل ہین۔کہ ہمارے اپنے قوانین کے ماتحت جو افعال سرزد ہوتے ہین۔اُن مین ہمارا عزم ہمارا ارادہ شامل ہوتا ہے۔یہہ ایک دلیل اِس امر کی ہے۔کہ ضابطہ قدرت کے ماتحت بہی جو کچہہ سرزد ہوا ہے۔وہ بہی کسی نہ کسی ارادہ کے ماتحت ہے۔

بیشک قانون ایک پہیہ یا ایک پن چکی ہے۔لیکن پہیہ اور پن چکی ہم ہی لگاتے ہین۔اور ہمارے ہی ارادون کے ماتحت انکا وجود یا ہستی ہوتی ہے۔ہم بند کر دیتے ہین۔پہیہ بند ہو جاتا اور پن چکی ٹہیر جاتی ہے۔ہم ایک پتھر اوپر کو پھینکتے ہین۔تو وہ اوپر کو جاتا اور پھر کشش ثقل سے نیچے آتا ہے۔ حالت صعود ہمارا ارادہ اسمین فاعل ہے اور بحالت نزول کشش ثقل علت فاعلی واقع ہوئی ہے۔دونو حالتون مین ایک سبب یا ایک علت موجود ہے ؎

تعجب ہے کہ ہم اپنے افعال کی تو کوئی نہ کوئی علت مانتے ہین۔اور افعال قدرت کی کوئی علت نہین قرار دیتے۔یہہ ایک انوکہا فیصلہ ہے۔جب ہمارے اپنے افعال کیواسطے ایک موجب ہے تو کیا وجہ ہے کہ افعال قدرت کیواسطے یا ایسی سلسلۂ افعال کیلئے کوئی علت نہو۔جو بغیر ہمارے ارادہ کے وقوع مین آتے ہین۔

ہم سے جسقدر افعال سرزد ہوتے ہین۔وہ مندرجہ ذیل حالتین رکھتے ہین:۔

،،افعال بالارادہ

،،افعالِ اضطراریہ

" افعال مجہولہ

" افعال حاویہ

اکثر ایسے افعال[1] ہم سے سرزد ہوتے ہین - جو محض ہمارے ارادہ کے تابع ہوتے ہین - نہ تو اُن مین کوئی مجبوری ہوتی ہے - اور نہ ہی کوئی پابندی - یہہ سلسلہ افعال گویا ہمارا معمول کثیر ہے -

افعال اضطراریہ مین وہ افعال داخل ہین - جو دوسری طاقت کے تابع ہوتے ہین اور ہمارا ارادہ بہی طوعاً و کرہاً شامل ہوتا ہے -

افعال مجہولہ وہ افعال ہین - جو بلا کسی عزم جزم اور اضطرار کے ایسے واقعات کی بنیاد پر وقوع پذیر ہوتے ہیں - جنکی نسبت یہہ نہیں کہا جاسکتا - کہ ان کی بنیاد کن اسباب پر تہی - اور نہ یہہ کہا جاسکتا ہے کہ کس غرض یا کس مدعا سے بالخصوص اُنکا وقوع ہوا ہے کبھی کبھی انہیں غلطی پر محمول کیا جاتا ہے اور کبھی کسی فروگذاشت سہو پر - کبھی اتفاق[2] سے منسوب کرتے ہین - اور کبھی نادانستگی سے -

افعال حاویہ وہ افعال ہین - جو قانون قدرت کے احاطہ اور زد سے وقوع مین آتے ہین یا یون کہو کہ جنہین قانون قدرت ظاہری مداخلت سے کراتا یا خود کرتا ہے - دراصل افعال مجہولہ بہی اس شق مین داخل ہین - چونکہ ہمارا ادراک اور ہمارا علم کافی نہین ہے - اسواسطے قانون قدرت خاموشی سے جو کچھہ دخل دیتا ہے - وہ ہم معلوم

---

[1] افعال سے مراد یہان نرا فعل ہی نہین - بلکہ ترک فعل بہی مراد ہے - فعل مین فعل اور ترک فعل دونون شامل ہین جو شخص ایک کام کرتا ہے وہ بہی ایک فعل کرتا ہے - اور جو نہین کرتا ہے وہ بہی ایک فعل کرتا ہے - ۱۲ -

[2] اتفاق کی بحث بجائے خود ایک پیچیدہ اور لمبی بحث ہے - جو لوگ یہہ کہتے ہین - کہ دنیا مین اتفاق ہی سے سب کچھہ ہوتا ہے - وہ ایک ایسی تہیوری کے قایل ہین جسکا ثبوت بہت مشکل سے ملیگا - اتفاق کوئی شی نہین ہے - جب ہر واقعہ کیواسطے ایک علت یا ایک موجب ہے - تو اتفاق کسطرح کہا جاسکتا ہے - اتفاق کے معنے تو یہہ ہین - کہ کوئی واقعہ بلا سبب ہی ہو سکتا ہے - دراصل اتفاق کا اطلاق اُسوقت کرتے ہین جب وہ ناگہانی وقوع پذیر ہوتا ہے - یا جبکہ ہم اسباب وقوع سے لاعلم ہوتے ہین - ہم راہ جاتے ایک [illegible] مین پڑا ہوا پاتے ہین ہم [illegible] یہہ کہینگے - کہ اتفاقاً راہ مین پڑا ملا ہے - یہ ایک بہاری تاویل ہے ہم اُس [illegible] ہماری آنکہ سر پر پڑی [illegible] - تب ہم نے جانا -

نہین کر سکتے۔ اسوقت اُن کا علم ہوتا ہے جب ایسے امور منصۂ ظہور مین آجاتے ہین بعض لوگ یہہ سمجھتے ہین کہ ضابطہ قدرت صرف انہی امور پر حاوی ہی۔ جو اجرام سماوی یا ارضی سے وابستہ ہین۔ یہہ درست نہین۔ قانون قدرت ہمارے رگ و ریشہ مین ساری اور حاوی ہی۔ اکثر افعال مین وہ بالکل واضح ہے اور اکثر مین مخفی عمل کرتا ہے ؀

قانون قدرت کی دو شقین ہین۔

"شق ظواہر" "شق مخفیات"

شق ظواہر سے وہ امور یا وہ افعال متعلق ہین۔ جو اُن سلسلوں سے وابستہ ہین۔ جن سے دنیا کے موٹے موٹے کام چل رہے ہین۔ اور جو بلا مخلوق کے استعمال کے سرزد ہوتے رہتے ہین۔ یا جن مین مخلوق کا کوئی دخل نہین ہوتا۔

شق مخفیات مین وہ امور داخل ہین۔ جو بید قدرت سے سرزد ہوتے ہین۔ لیکن اُن مین خود مخلوق کی شمولیت بہی ہوتی ہے۔ یا بذریعہ مخلوق کے اُنکا وقوع ہوتا ہے۔ ایسی ہی امور اور ایسے ہی وقوعات کی نسبت کہا جاتا ہے کہ قدرت کی مرضی یا اقتضا سے ایسا ہوگیا یا ایسا ہونا تہا۔ جن افعال اور جن امور کا ہم کوئی ارادہ نہین کرتے اور نہ ہی ہمین اُنکا علم ہوتا ہے وہ جب وقوع پذیر ہوتے ہین۔ تو ہمین یہہ تو ماننا ہی پڑتا ہے۔ کہ اُن کا وقوع ہوا ہے۔

بقیہ حاشیہ۔ اگر یہہ حالت نہوتی تو کیونکر ہمین پونڈ مل سکتا تہا۔ ہمارا اُس راہ سے گذرنا۔ دیکہنا بجائے خود ایک قوی سبب یا قوی علت ہوگئے یہہ جدا بات ہی کہ ہم قبل از وقوع کے ایسے سبب نا آشنا ہوں لیکن ہمسے جو کچھہ سرزد ہوتا ہی۔ وہ ہی دو قسم کے اسباب سے وابستہ ہی:۔

" اسباب معلومہ" " اسباب غیر معلومہ"

اسباب معلومہ تو وہ ہین۔ جنہیں ہم ارادتاً ایک ترتیب کیساتہہ پیدا کرتے ہین۔ اور اسباب غیر معلومہ وہ ہین جنکی ترتیب بہی ہمین نہین معلوم ہوتی۔ اور نہ ہی وہ ہمارے ارادہ کے تابع ہوتے ہین۔ ہم ایسے اسباب سے آخیر تک لا علم اور نا آشنا رہتے ہین۔ لیکن باوجود اسکے بہی وہ اسباب کہے جاتے ہین۔ کیونکہ وقوع کے بعد انپر تعریف اسباب صادق آتی ہی۔ ہم یہ تو پہلے کہہ ہی چکے ہین۔ کہ کوئی فعل یا ترک فعل بغیر کسی موجب اور علت کے وقوع مین نہین آتا جب وجود یک لا علمی کے ایسے افعال کا چند یا ایک علت سے واسطہ دیکہتے ہین۔ تو مان لیتے ہین۔ کہ اسکا یہی باعث تہا۔ اور در اصل وہی باعث جو اخیر پر ظاہر ہوتا ہی۔ اُس فعل یا ترک فعل کا موجب اور علت بہی ہوتی ہی۔ اور ایسی تاویل کے سوائے ہمین کوئی چارہ بہی نہین۔ ہم کبہی کبہی یہہ کہا کرتے ہین۔

بعض اوقات کوئی دوسرا شخص بلا ہماری مرضی کے اسکا محرک امد باعث ہوجاتا ہے۔ اور بعض وقت ہم خود ہی اخیر پر اسکے باعث یا محرک ثابت ہوتے ہین۔ دنیا مین قدرت کی مخفیات اور مخفی عملیات کی صدہا نظیرین ملتی ہین۔ اور ہر ایک شخص انکا تختۂ مشق یا معمول رہتا ہے۔ لیکن بعض لوگ اکثر انپر نظر غور نہین کرتے اور اگر کرتے ہی ہین تو ایسی طرح سے کہ اُن سے کوئی مطلب خیز نتیجہ نکالنے کے قابل نہین ہوتے۔ اگر ایسی زندہ مثالون اور نظائر پر غور کیجاوے۔ تو مان لینا پڑیگا۔ کہ قدرت کا عمل ہماری اکثر امور مین ایسی ہی دست انداز ہے۔ جیسے ہم خود ہین۔ بہت سے مریض ایسا اچھی ہمنمنہ سے صحت نہین پاتے۔ اور بڑی بڑی حاذق اور مشہور ڈاکٹر یا طبیب ایسے لوگون کے علاج اور صحت سے مایوس ہوکر رہ جاتے ہین۔ یہان تک کہ جواب دیدیتے ہین۔ مریض ہی مایوس ہوکر زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔ لیکن قدرت کے مخفی ضابطہ مین ایسے خیالات حقیقت سے دور ہو جاتے ہین۔ اور وقت پر قدرت خود ہی ایسا علاج کرتی ہے۔ کہ مریض باوجود اُس مایوسی کے اچھا ہوجاتا ہے۔ اور طبیب حیران رہکر خاموش ہوجاتا ہے۔

بقیہ حاشیہ۔ " اتفاقاً سن لیا۔

" اتفاقاً نظر پڑگئی۔

" اتفاقاً دیکھہ لیا۔

" اتفاقاً چلا گیا۔

" اتفاقاً بیچ گیا۔

یہان ہر اتفاق کیساتھہ ایک سبب اور ایک ذریعہ ہی بیان کیا گیا ہے۔ اگر اتفاقاً نظر نہ پڑتی۔ تو کیا دیکھا جاتا۔ دیکھنا نظر پڑجانے کا ایک موجب اور ایک سبب ہے۔ لفظ اتفاق سے یہ جتلانے کا منشاء ہوتا ہے۔ کہ بغیر کسی ارادہ کے ایسا ہوگیا۔ اس سے یہ لازم نہین آتا کہ اصلی سبب یا اصلی ذریعہ کی ہی نفی کردی جاوے۔ ہمارے نہ ارادہ کرنے مین ہی ایک ارادہ شامل ہے۔ صرف فرق یہ ہے۔ کہ ایک ارادہ مین ہم بالاسباب ظاہر یہ حصہ لیتے ہین۔ اور دوسرا ارادہ ہمارے علم سے گو باہر ہوتا ہے۔ لیکن وہ ایک یا چند اسباب سے وابستہ ضرور ہوتا ہے۔ اور اُسی کا وجود بغیر کسی سبب کے وجود پذیر ہو نہین سکتا ۔ ۱۲۔

بعض اوقات طبیب اپنے تجربہ کے زور سے ایک مریض کی حالت اچھی بتلاتا ہے۔ لیکن چند گھنٹون کے بعد مریض یا تو مرجاتا ہے۔ یا بالکل مایوس الحالت ہوجاتا ہے۔ طبیب کا قیافہ بالکل غلط نکلتا ہے۔

بہت دفعہ ہم ایک مصیبت کا کوئی علاج نہین کر سکتے۔ اور ہمین ایک خوفناک مایوسی ہوتی ہے۔ لیکن ایک دست غیب سے وہ تمام مایوسی رفع ہوکر کامیابی ہوجاتی ہے رہبت دفعہ پوری کامیابی مین قدرت ایسا روڑا اٹکاتی ہے۔ کہ عقل دنگ رہ جاتی ہے۔ اور کوئی بن نہین آتی۔

ایسے تمام واقعات اور حادثات اس امر کی زندہ دلیل ہین۔ کہ قدرت اپنا مخفی عمل کرتی رہتی ہے اور ہمین اسکا علم اخیر تک نہین ہوتا۔ ایک شخص آنکھون کے درد اور سوزش سے بالکل ناچار تھا۔ ڈاکٹرون اور اطبا سے حاذق نے جواب دیدیا تھا۔ مریض مایوس ہوچکا تھا۔ آندھی مین گھر سے باہر نکلا تو غریب کا ماتھا دروازہ کی سردل سے ٹکر کھاکر پھٹ گیا۔ اور لہو بہنے لگا۔ آنکھین کھل گئین۔ ورد و سوزش دم کے دم مین رفع ہوگئی۔ غریب ڈاکٹر کو بوجہ کمی معلومات یہہ معلوم نہین۔ کہ خون نکلنے سے شفا ہوسکتی ہے۔ قدرت[1] نے وقت پر خود ایسا علاج کردیا۔ کہ جس سے طبیب کو آگاہی تک نہ تھی۔

ایک معمر شخص نے ذکر کیا۔ کہ ایک عورت مرض استسقا مین مبتلا تھی۔ ہر چند علاج معالجہ ہوا کوئی صورت فایدہ کی نظر نہ آئی۔ ایک روز مریضہ موسم گرمی مین کوٹھے پر جاکر سوئی۔ آندھی آنے پر نیچے جو اتری گر پڑی۔ پیٹ پھٹ گیا۔ بیہوش ہوگئی۔ امید زیست

---

[1] بعض لوگوں نے یہ خیال بھی ظاہر کیا۔ کہ ہمیشہ اپنے وقت پر ہی کامیابی اور ناکامیابی ہوتی ہے۔ اور اسکا تہیہ اور انتظام خود قدرت ہی کرتی ہے۔ طبیب ہر دوائی مجرب ہی دیتا ہے۔ اور ڈاکٹر مجرب نسخہ ہی تجویز کرتا ہے۔ لیکن شفا اسوقت ہی ہوتی ہے جو مقرر ہوتا ہے۔ نہ تو اسوقت کا اندازہ طبیب کرسکتا ہے۔ اور نہ مریض کے دلمین اسکا خیال آتا ہے۔ اگر ہم بنظر احسان دیکھین تو ہر کام اور ہر عمل ایک وقت سے خاص ہے۔ جب تک وقت نہ آجاوے۔ تب تک کوئی کام نہین ہوتا۔ ہر میوہ اور ہر پھل اپنے وقت پر ہی پختہ ہوتا ہے۔ اگر بیوقت توڑا جاوے۔ تو علاوہ بے مزہ ہونے کے مضر بھی ہوتا ہے۔ اسیطرح انسانی مقاصد بھی کسی نہ کسی طرح کبھی نہ کسی وقت سے خاص ہین۔ اگر بیوقت ہوں۔ تو کچھ بھی کیطرح بے مزہ نکلتے ہین۔ بسا اوقات

منقطع نظر آئی۔ صبح چنگی بھلی اور تندرست ہوگئی ۔پیٹ پھٹنے سے جو مواد ردی تھا۔
غالباً خارج ہوگیا۔ اور عارضہ جاتا رہا طبیب کو یہہ علم نہ تھا۔ کہ پیٹ مین کوئی ایسا
مادہ بھی ہے۔ جو صحت ہونے نہین دیتا۔

ایک فالج زدہ کمر سے ہمیشہ موہرین باندھے رکھتا تھا۔ یہی اُسکا اثاثہ اور یہی اُسکا
سرمایۂ زیست تھا۔ رات چور آئے اور ہمیانی لیکر چلتے ہوئے۔ مریض جوش مین اُٹھا اور
چوروں کے پیچھے دوڑا چور پکڑلیا اور ہمیانی چھین لی۔ جوش اور طیش سے اعصاب
مین حرکت اور گرمی آنے کی وجہ سے اعضا کھُل گئے۔ اور مادہ فالج تحلیل ہوگیا طبیب
نے ہر چند کوشش کی۔ مگر یہہ مادہ تحلیل ہونے مین نہ آیا چونکہ وقت آگیا تھا۔ اسواسطے
باین سبیل ازالہ مرض ہوگیا۔

ایک مریض روبصحت تہا۔ طبیب خیال کرتا تھا۔ کہ اب مرض عود نہین کریگا۔
ظاہری حالات بھی اسپر شاہد تھے۔ نوکر کی غلطی سے مالش کی دوائی پلائی گئی۔ جس نے
طبیعت مین ایک تھلکہ پیدا کر دیا۔ اور ایک مرض کی بجائے اور چند مرضین پیدا ہوگئین ۔
بندھی بندھائی امید ٹوٹ گئی۔ اور تار ہستی منقطع ہوگئی۔

ایک جنرل زور فوج اور زور سامان سے غنیم پر قریب تھا کہ فتح پاوے اور کامیابی
کا سہرہ اسکے سر بندھے۔ گھوڑا بد لگام ہوکر قابو سے نکل گیا۔ جنرل زمین پر گر پڑا اور
ساری جمعیت منتشر ہوگئی۔ مغلوب کا لم موقعہ پاکر آگے بڑھا اور فتحیاب دستہ
شکست یاب ہوگیا۔

بقیہ حاشیہ۔ یہہ دیکھنے مین آیا ہی۔ کہ بعض امور ہوہوا کر رہ جاتی۔ اور ہاتہہ سے نکل جاتی ہین۔ پہر وہی صورت ایک عرصہ کی بعد ظہور پذیر
ہوتی ہی جس سے یہہ پتہ لگتا ہی۔ کہ پہلا وقت ناموزون تہا۔ یا ابھی وقت نہین آیا تہا۔ دوسرا وقت موزون تہا۔ اگر ہماری کامون اور افعال کیواسطی
ہر ایک وقت ہی موزون ہوسکتا ہے۔ تو کوئی وجہ نہین کہ ہمین بعض اوقات کیون ناکامیابی ہوتی ہے۔
اور کیون کامیابی۔ یہہ عمل ہمین بڑی آسانی سے اُس مرحلہ پر پہنچاتا ہے۔ کہ ہر ایک کام کے لئے ایک زمانہ
مقرر ہے اور اسکا تعین خود زمانہ کے ہاتھ نہین ہے۔ بلکہ کسی اور مدبر اور اعلےٰ طاقت کے ید
قُدرت مین۔ ۱۲۔

اُس قسم کی مثالین اکثر دو کڑ نہین ہین۔ صدہا اور ہزارون ہین۔ اُن سے یہ نتیجہ نکلتا ہی کہ ایک طاقت بہی ہمارے واقعات اور ہمارے افعال مین دست انداز اور دخیل ہی۔ باوجود احتیاط اور دوراندیشی کے بہی اُسکی دست اندازی اور اسکا عمل رُک نہین سکتا۔ ہم کتنے ہی احتیاط اور کتنی ہی بے احتیاطی کرین وہ اپنے عمل اور دست اندازی سے رُکتی نہین ہے۔ ہان اگر وہ ہماری مزاحمت نکرے اور اسمین دست انداز نہو تو ہم اپنے قوانین کے ماتحت کامیاب اور ناکامیاب ہوتے جائینگے۔ کیونکہ جب اکثر اوقات قُدرت ہمین ہمارے اپنے قوانین کے ماتحت ہی چہوڑ دیتی ہے۔ تو اُس حالت مین ہم خود ہی ہر ایک وقوعہ کے جواب دیہہ ہوتے ہین۔

دنیا مین کون ایسا شخص ہے۔ جو ہمیشہ اپنے منصوبون پر فائیز اور کامیاب ہوا ہے۔ اور کون ایسا ہے۔ جسکے منصوبون مین قدرت نے روک یا مزاحمت یا دست اندازی نہین کی ہے۔ کتنے ہم مین سے ایسے خوش قسمت ہین۔ جو پنجہ قُدرت سے بچ نکلے ہون۔ اور کتنے ایسے ہین۔ جنکا سابقہ کبھی بھی قدرت یا قوانین قُدرت سے نہ پڑا ہو نہ تو زمین ایسا جوان دکھا سکتی ہے۔ اور نہ ہی آسمان اپنے زیر سایہ کسی ایسے کا نشان دیکھتا ہے۔

ہم بعض اوقات شومی طالع سے خدا کا تو انکار کر سکتے ہین۔ لیکن اسکے کامون سے کیسے انکار ہو سکتا ہے۔ خدا کی نسبت تو یہہ کہہ سکتے ہین۔ وہ ہمین چونکہ دکھائی نہین دیتا۔ اسلیئے شاید اُسکا وجود سوائے خیال کے کچہہ بہی نہو۔ لیکن اُن کامون سے جو خدا کی جانب منسوب کیئے جاتے ہین کون انکار کر سکتا ہے اور کون کہہ سکتا ہے

---

۵ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ایکدفعہ یہ سوال کیا گیا تہا۔ کہ خدا کے وجود اور ہستی پر مختصر اور واضح دلیل کیا ہو سکتی ہی۔ حضرت کرم اللہ وجہ نے ارشاد فرمایا۔ ،،عرفت ربی بفسخ العزائم،،۔ یہہ ایک ایسی گہری فلسفی ہی۔ کہ جسپر ایک مبسوط کتاب لکہی جاسکتی ہے۔ اِس سے یہی مراد ہے۔ کہ قدرت ہمارے عزائم اور افعال مین رخنہ انداز اور دست انداز ہے ہم اُسکی مرضی اور منشاء کے خلاف نہین چاہ سکتے۔ ہم نے اپنی زندگی مین کیا کچہہ نہین چاہا۔ اور کیا کچہہ پورا ہوتا رہا۔ قدرت دانا بینا اور وقت شناس ہے۔ وہ ہر ایک چیز دزن کر کے دیتی اور ہر ایک

کہ ہمپر کوئی بیرونی ضابطہ حاوی نہین ہے۔

کیا کوئی کہہ سکتا ہے۔کہ وہ شروع سے اخیر تک اپنے عزایم اپنے ارادون پر کامیاب ہی چلا آیا ہے۔یا اُسکے خلاف کسی دوسری طاقت کا دخل وقبض نہین رہا ہے۔جو شخص ایسا کہتا ہے وہ غلطی کر رہا ہے۔وہ اُن بدیہات سے انکار کرتا ہے۔جو اپنی عمر یا حصہ عمر مین بیسیون دفعہ دیکھ چکا ہے اور اپنی ابنائ جنس مین روز دیکھتا ہے۔

اگر تم خدا نہین دیکھتے یا نہین دیکھ سکتے ہو۔تو اسکے افعال اور اسکے کامون پر ہی نظر غور کرو۔اُسکے افعال سے اُسکا وجود ایک آسانی سے مرئی ہوتا اور اسپر ایک قاطع دلیل ملتی ہے۔ہوا اپنا وجود اپنے آثار سے ہی ثابت کرتی اور دکھاتی ہے۔ہوا کے جھونکے اور ہوا کی رفتار خدائی جھونکون اور خدائی افعال کی رفتار سے کہین دھیمی اور کم ہے۔چشم تحقیق سے کام لو اور اُن مواد پر غور کرو۔جو خدائی افعال کا ثبوت اور آئینہ ہین۔جب لوگ یہہ کہتے ہین۔کہ ہمین کوئی اعلےٰ طاقت نظر نہین آتی۔تو سخت تعجب ہوتا ہے۔کیونکہ وہ باوجود دیکھنے کے بہی اُسکا اعتراف نہین کرتے۔خُدا کے دیکہنے سے پہلے اسکے افعال دیکھو۔اِن افعال سے ہی خدا نظر آتا اور اپنا اثبات کرتا ہے۔عملِ قدرت ثبوت قادر ہے +

مقولات اور قایل

ہم اپنے اردگرد جو کچھ پاتے اور جو کچھ کرتے کراتے اور دیکھتے سُنتے ہین وہ جذب وانجذاب اور فعل و انفعال سے خالی نہین جو کچھ ہوتا ہوتا ہے خواہ وہ کسی غرض

بقیہ حاشیہ۔چیزونان کرکے لیتی ہی۔اِسکی پیمانے شروع سی اخیر تک بے کم و کاست ہین۔اسکی کسر ہونت ہمیشہ پوری اور موزون اترتی ہی۔ہم عجالت پسندی کی وجہ سی قدرتی پیمانون سی گھبراتے اور پس وپیش کرتے ہین۔ورنہ اُن مین کوئی بے انصافی نہین ہے ۔ ۱۱

سے کیا دوسروں پر اُس کا اچھا بُرا اثر ضرور پڑتا ہے یا یہ کہ دوسرے اُس سے کسی نہ کسی طریق سے متاثر ضرور ہوتے ہین۔ ہمارے اقوال، افعال و خیالات بہتی نہرین ہین جن کا اثر کنارہ اور کنارہ کی چیزوں اور قوتون پر لزوماً پڑتا ہے۔ عام اس سے کہ ایسے تاثر اور جذب کا اثر یا نتیجہ فوراً منصۂ ظہور مین آئے یا ایک خاص وقفہ کے بعد۔ ہم ایک کام کرتے ہین ایک بات کہتے ہین خواہ اوس کی کچھہ ہی غرض ہو اور خواہ اوسکا محل کچھہ ہی ہو اُسمین ایک متعدی تموج اور تضارب ہوتا ہے جسکے زور سے وہ دوسرون پر فوراً یا کسیقدر وقفہ کے بعد موثر ہوتا ہے۔ ہوا کے ذریعہ سے صرف ایک آواز ہی دوسرے تک نہین پہنچتی بلکہ اوس کا اثر بہی ساتھ ہی جاتا ہے۔ خوشبو یا بدبو دور ہی سے دماغ اور قوتِ شامّہ پر فوری اثر کرتی ہے فونوگراف اور گرافوفون مین آوازون اور صداؤں کا بندیا ملتصق ہو جانا اور ایک عرصہ کے بعد ہی اُن کا بہ ادنیٰ تغیر معرض سماعت مین آنا اس امر کی زندہ دلیل ہے کہ آوازین انسانی قلوب اور صفحہ سماعت پر بہی جاکر اسی طرح ملتصق ہو جاتی ہین اور انسان اُن سے متاثر ہوتا ہے۔

جب ایک آواز نکلتی ہے خواہ وہ کسی جسم سے نکلے تو اُسمین ایک اثر اور جذب ہوتا ہے اور وہ دوسری ذات پر بذریعہ قوت التصاقی قایم اور منجذب ہو کر ایک نتیجہ پیدا کرتا ہے۔ ایسے التصاق اور انجذاب کے واسطے یہ شرط اور یہ قید نہین کہ آواز کسی خاص طاقت یا وجود سے سرزد ہو۔ انسان، حیوان، جمادات، نباتات، پتھر اور کنکر وغیرہ وغیرہ ہر وجود کی ضرب اور صدا اپنی ذات میں ایک اثر اور ایک صدمہ رکہتی ہے۔ ایک اینٹ پر اینٹ مارو تو اُس سے بہی ایک صدا نکلیگی اور اُس کا اثر دوسروں پر ہوگا ایک ٹھوکر کی آواز سے بہی وہی اثر ہوتا ہے جو ایک جاندار کی صدا سے عموماً ہوا کرتا ہے۔ یہ دوسری بحث ہے کہ بعض صدائین اور بعض آوازین مطلب خیز ہوتی ہین اور بعض کا مطلب کچھہ نہین ہوتا۔

جب ایک آواز نکلتی اور سُنائی دیتی ہے تو سُننے والا یا سننے والے سب سے پہلے اُس آواز پر کان دہرتے ہین اور صرف وہ آواز ہی اُن تک پہنچتی اور اُن پر اثر کرتی ہے۔

آواز دینے والے کی شکل کا ارتسام نہین ہوتا بلکہ آوازِ نازلہ صفحہ سماعت پر مرتسم ہو کر کسی نہ کسی نتیجہ یا خیال کی باعث ہوتی ہے۔ اگر پسِ دیوار سے ایک صدا آئے اور ہمارے کان اُس سے آشنا ہوں تو ہم سب سے پہلے اسکی کچھہ ضرورت نہین دیکھتے کہ اوسکے قایل کی تخصیص کرین بلکہ یہ خیال کرتے ہین کہ اسکا سبب کیا ہے اور وہ کیا کچھہ مفہوم رکھتی ہے۔ مطلب اور مفہوم کی بحث کے بعد ہم آواز دینے والے کیطرف جاتے ہین گویا یہ دوسرا درجہ ہوتا ہے۔

ریلوے، اوفاتر اور سکولوں مین جب کبھی وقت مقررہ پر کوئی گھنٹی بجاتا ہے تو ہم کبھی یہ نہین بحث کرتے کہ کس نے بجائی بلکہ یہ سوچتے ہیں کہ کیوں بجی یا کیوں بجائی گئی۔

جب ہم ایک خوش آئند آواز سُنتے ہیں تو سب سے پہلے آواز دینے والے یا گانے والے کی خوش گلوئی یا خوش الحانی اثر کرتی ہے نہ کہ آواز دینے والا یا گانے والا۔ بہت سے خوش گلو جانور اور مُغنّی بد صورت اور بدسیر ہوتے ہین لیکن اُن کی آواز مین ایک فوری اور کشش کرنے والی لَے ہوتی ہے۔ اوسکی شکل و شباہت سامعین کی توجہ اور رجوع کا باعث نہین ہوتی بلکہ اوسکی خوش گلوئی اور خوش آوازی۔ فونوگراف اور گراموفون پیتل تانبے، لوہے اور ٹین کا مجموعہ ہوتا ہے لیکن اُسمیں سے جو صدائیں اور جو آوازیں نکلتی ہیں وہ گو اصل صداؤں کا پرتو ہی ہوتی ہیں مگر اُن میں بھی ایک فوری اثر ہوتا ہے سُننے والے یہ نہیں دیکھتے کہ فونوگراف یا گراموفوں سے ایک آواز نکل رہی ہے بلکہ یہ کہ وہ آواز کیسی رسیلی اور کیسی پیاری یا عجیب ہے۔

ان واقعات اور طریق اثر سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ سب سے پہلے۔

"مقولات ہی موثر ہوتے ہیں۔"

"مقولات سی پر نظر ہوتی ہے۔"

"مقولات ہی صفحہ سماعت پر مرتسم ہوتے ہیں۔"

"مقولات ہی سے غرض ظاہر ہوتی ہے۔"

"مقولات ہی سے نتائج پیدا ہوتے ہیں۔"

مقولات کے بعد قابلین پر نظر پڑتی ہے اور اُسمیں ایک مقولہ یا مقولہ کا مفہوم مقدم رکھکر قایل کی تعظیم یا توقیر کی جاتی ہے۔ قایل تعظیم اور وقعت اپنے مقولات کے اعتبار سے کی جاتی ہے نکہ مقولات کی وقعت قایل کی وقعت سے۔ گھنٹے اور گھڑی کی صدا یا ٹلک ٹلک اس لحاظ سے باوقعت نہین ہوتی کہ اوسکا بجانے یا بنانے والا ایک انسان ہے بلکہ اس جہت سے کہ اُس صدا یا ٹلک ٹلک سے ایک ضرورت یا وقت کا استدلال ہوتا ہے اور ایک خاص موقت آواز پر روشنی پڑتی ہے۔

اگر ایک اچھا قایل بُرا قول کہے اور اوسکے مُنہ سے ایک بُری آواز نکلے تو یہی کہا جائیگا کہ بہت بُری اور بہت منحوس آواز نکلی ہے۔ اگر ایک بُرا قایل ایک اچھا قول اور اچھی بات کرے تو یہی کہا جائیگا کہ ایک اچھی اور ایک سودمند بات کہی گئی ہے۔

ایک اچھا فعل بُرے اور بدنام فاعل کی بہی تعظیم کراتا ہے لیکن ایک بُرا فعل ایک اچھے فاعل کی بہی مذمت اور توہین کرتا ہے اگر ایک بزرگ منشی جھوٹ بولے یا جھوٹ کہے تو یہ کبھی نہ کہا جائیگا کہ اوسکا جھوٹ بوجہ اسکی بزرگ منشی کے۔ جھوٹ نہین ہے۔ ایک چور ڈاکو اگر دن کو دن کہے تو کوئی وجہ نہین کہ بوجہ اوسکے چور اور ڈاکو ہونے کے اُس سے انکار کیا جاوے۔

اگر ایک گلی ظرف یا مٹی کے صندوق مین سے سونا اور چاندی نکلتی ہے تو باوجود اسکے کہ وہ ایک گلی ظرف یا ایک مٹی کے صندوق مین سے نکلی ہے چاندی اور سونا ہی ہوگا اور ایک چاندی یا سونے کے بکس مین مٹی نکلتی ہے تو وہ مٹی ہی ہوگی۔ سونے یا چاندی کے نلکے مین سے دریا اور کنوئیں کا پانی اپنی اپنی حیثیت اور کیفیت ہی مین نکلیگا۔ یہ نہین کہا جائیگا کہ دریا کا پانی کنوئیں کا ہوجائیگا اور کنوئیں کا دریائی۔ آواز دینے والا ایک قالب ہے۔ قالب مین جو کچھ ڈالا جاوے گا وہی نکلیگا۔ خواہ قالب مٹی کا ہو اور خواہ کسی دہات کا۔ جن لفظوں مین گفتگو کی جاتی ہے، وہی لفظ آواز کی صورت مین مرتسم ہوتے ہین اُن کے بدل مین اور الفاظ نہ آتے ہین نہ آسکتے ہین۔

لوگ ان تمام قاعدوں کے پابند ہین اور اُسکی پابندی ضروری سمجھتے ہین لیکن

بعض اوقات باوجود سمجھنے کے بہی اس پابندی سے باہر ہو جاتے ہیں۔ مقولات کی تعظیم یا اُن کا اخذ قایلین کے اعتبار پر کرتے ہیں خواہ کوئی مقولہ کیسا ہی منوّر اور سودمند ہو صرف اس وجہ سے اوس سے انحراف کیا جاتا ہے کہ۔

"اُس کا قایل یا مظہر فلاں ہے"

"وہ فلاں کے مُنہ سے نکلا ہے"

"اسکی فلاں شخص تصدیق یا تائید کرتا ہے"

"اوسکی فلاں تائید یا تصدیق نہین کرتا"

"وہ فلاں کے مقولات میں سے ہے"

یہ طریق عمل یا طریق اخذ بحث حقیقت کے منافی ہے گو اس سے ایک ضد یا ایک ہچ تو پوری ہو جاتی ہے لیکن حقائق الامور پر ایک حجاب آجاتا ہے اور اُس اصول کا معترف ہونا پڑتا ہے کہ۔

"حقایق بذاتہ کچہہ قیمت نہین رکہتے ہیں"

"بذاتہ اُنکی کوئی وقعت نہیں ہے"

"بذاتہ اُنکی کوئی حقیقت نہیں"

"مٹی ایک طلائی ظرف میں طلا بن سکتی ہے اور طلا ایک گلی ظرف میں گل ہو جاتا ہے"

"لوہا پانی میں پانی ہو جاتا ہے اور پانی لوہے کے برتن میں لوہا ہو جاتا ہے"

اگر یہ اُصول اور یہ قلب ماہیت درست ہے تو بے شک یہ کہا جاوے گا کہ:۔

"قول یا فعل کا اعتبار قایل یا فاعل کے اعتبار[ل] پر موقوف ہے اور اگر یہ قیاس درست نہیں تو یہ نہیں کہا جاسکتا۔

[ل] بے شک ایک اچھا قول اور ایک فعل اچھے قایل اور اچھے فاعل کی وجہ سے زیادہ تر روشن اور زیادہ تر موقر ہو جاتا ہے اور اوس کی وقعت اور بہی وزنی ہو جاتی ہے لیکن اس زاید روشنی سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی۔

"بُرا قول یا بُرا فعل بہی اچہے قایل یا اچہے فاعل کی وجہ سے اچھا اور سودمند ہو سکتا ہے"۔ ۱۲

جب انسان کو ایک جائز طریقہ اور جائز معیار سے دور جانا پڑتا ہے تو ہمیشہ ایک انقلاب اور خرابی پیدا ہونے لگتی ہے۔ حقایق کا انکشاف اُسی صورت میں بروقت اور برموقعہ ہوتا ہے جب وہ اپنے اصلی محور پر رکھے جائیں۔ اور حقیقتیں اصلی محور پر اُسی صورت میں رہ سکتی ہیں جب اون کا اخذ محض اُنکی ذاتی خوبی کی وجہ سے ہو نہ کہ نسبتی معیار سے۔ بے شک خیالات میں تضاد اور اختلاف ہے اور کلیتاً دور بھی نہیں ہونیکا لیکن اگر نسبتی معیار عموماً ملحوظ نہ رکھا جائے تو اسمیں بہت کچھ کمی ہو سکتی ہے۔

اکثر لڑائیوں اور اختلافوں کا موجب یہی نسبتی معیار ہوتا ہے اور اسی سے اکثر برائیوں کی بنیاد پڑتی ہے۔ لوگ اپنی دُھن میں لگے جاتے ہیں اور حقائق کا خون ہوتا رہتا ہے۔

دراصل یہاں بہت سے لوگ چونکہ مزاروں یا مقبروں کی جاکر تے ہیں اور اُن راستوں سے گزرتے ہیں جو بظاہر صاف اور سیدھے ہوتے ہیں اگرچہ اُن میں بڑے سے بُرے مُردے ہی کیوں نہ مدفون ہوں اور وہ راہیں کسی صحرا اور لق و دق جنگل ہی میں کیوں نہ جاتی ہوں۔ بعض لوگ ہمیشہ اسکے خواہاں رہتے ہیں کہ کسی بڑے آدمی یا موقر شخص کی باتوں کی خواہ مخواہ تعریف اور مدح و ثنا کریں خواہ اُن باتوں کی کچھہ بھی حقیقت نہ ہو۔ بعض لوگ اسی واسطے بعض صحیح اور سود مند مقولوں سے پرہیز اور نفرت کرتے ہیں کہ اُن کا قایل یا گویندہ کوئی مشہور شخص نہیں ہے۔ بعض لوگ بعض باتوں اور بعض مقولات کی اسیواسطے تردید اور تکذیب کرتے ہیں کہ اُن کا ماخذ اُن کا غیر ہے یا یہ کہ وہ اُن کی جماعت میں سے نہیں ہے۔ بعض لوگ ایک قول اور فعل کی اول تصدیق کرتے ہیں اور اوسکی تعریف میں رطب اللسان رہتے ہیں لیکن جب اوسکے قایل کو معلوم کرتے ہیں تو پھر اُنہیں اُسی فعل سے نفرت ہو جاتی ہے۔ اُنکی پہلی تعریف اور تصدیق صرف اسی وجہ سے اُڑ جاتی ہے کہ اُسکا گویندہ اُن کی جماعت کے خلاف نکلا ہے۔

ایک شخص ایک مقولہ یا ایک حقیقت کی برابر تصدیق کرتا گیا اور بڑے زور شور سے

اُسکی تائید دلائل سے کرتا رہا لیکن جب اُسے اوسکے گوینده کا نام معلوم ہوا تو اوس نے جلد بازشرم کے ساتھ فوراً ہی تقریر کا رُخ پلٹ دیا اور زور سے کہنے لگا کہ باوجود ان دلائل کے بہی اسی میں نقص ہیں چیف کورٹ پنجاب میں ایک دفعہ ایک مشہور وکیل بجائے مدعی اپنے موکل کی غلطی یا جلد بازی سے مدعا علیہ کے حق میں تقریر کرتا رہا یہاں تک کہ ججان چیف کورٹ پر بہی اوسکی استدلال اور دلائل قانونی یا واقعاتی کا اثر ہوا۔لیکن یاد دلائے جانے پر وکیل صاحب چونکنے ہوئے اور اُس خوبی سے یہ کہکر رُخ بدلا کہ یہ سب دلائل اور وجوہ جو مدعا علیہ اور اُسکا وکیل اپنے حق میں کہنے کو تھے میں خود ہی بیان کرکے اُن کی یوں تردید کرتا ہوں۔

یہ ہیں نسبتی معیار کی غلطیاں اور جلد بازیاں اگر وکیل خبردار نکیا جاتا تو تمام مواد مدعا علیہ ہی کے حق میں پیش کیا گیا تھا۔

چونکہ براہیں اور دلائل کی حکومت ہر واقعہ اور ہر کیفیت پر مسلمہ ہے خواہ وہ واقعہ اور کیفیت بذاتہ کیسی ہی کیوں نہو اسیواسطے دلائل کی آڑ میں ہر قول اور ہر فعل پر نسبتی معیار کے اعتبار سے بحث کی جاسکتی ہے۔

اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ:۔

"دُنیا کی حقیقتیں ہمپر صحت سے منکشف ہوں"

"اُن میں کوئی مزاحمت نہ ہو"

"اُن میں کوئی التباس نہ رہے"

تو ہمارا فرض ہے کہ۔

"ہم سب سے پہلے کسی قول اور فعل پر بحث کریں"

"قول اور فعل کو دیکھیں"

"قول اور فعل کا موازنہ کریں"

یہ نہ دیکھیں کہ اوسکا قائل یا فاعل کون ہے یا کس حیثیت کا۔آپ نے دیکھا ہوگا کہ بعض اوقات ایک جاہل بہی صحیح معنوں میں گفتگو کرتا ہے۔بہ مصداق۔ ؎

گاہ باشد کہ کودکے ناداں   بہ غلط بر ہدف زند تیرے

آسکے استدلال کا ماخذ موجہ اور سلیم ہوتا ہے۔ خلاف اسکے بعض وقت ایک حکیم سے ہی صریح غلطی ہو جاتی ہے۔ ایک حکیم کے غلط استدلال کا صرف اسوجہ سے تسلیم کر لینا کہ وہ ایک حکیم کی طبیعت سے نکلا ہے حق پرستی کے خلاف ہے۔

کیا کوئی حکیم اور کوئی ہمارا غیر یا دشمن کبھی کوئی غلطی نہیں کر سکتا یا اوسکا کوئی قول اور کوئی تحقیق صحیح معیار کے مطابق نہیں آسکتی۔ غیریت، عداوت، مناقشت، دوستی، دشمنی کچھہ اور ہے اور اقوال یا افعال سلیمہ یا قبیحہ کا صدور کچھہ اور۔ اختلاف۔ خیالات یا اختلاف ماخذ سے حقائق اور صداقت میں کچھہ فرق نہیں آتا۔ آفتاب کی کرنیں خشکی اور دریا پر یکساں پڑتی اور یکساں ہی نکلتی ہیں۔ دو دشمن اور دو دوست باوجود اس رشتۂ دوستی اور دشمنی کے تحقیق میں مصروف رہتے ہیں اور اُن دونوں پر فیضان حقائق اور واقعات کا برابر ہوتا رہتا ہے۔ کوئی عداوت اور کوئی اختلاف اس فیضان کا مزاحم اور مانع نہیں ہوتا اور نہ کوئی دشمنی اور کوئی دوستی ہی خلل انداز ہوتی ہے۔ زید اور بکر کی شخصیت ہمیشہ بطور خود کام کرتی رہتی ہے اگرچہ زید کے بشرے اور چہرہ میں کوئی فرق یا کوئی نقص ہو لیکن اوسکی صداقتوں اور حقیقتوں میں کوئی نقص یا کوئی خوبی خواہ نخواہ باعتبار جسمانی خوبیوں اور نقصوں کے حائل نہیں ہو سکتی۔ زید مومن ہے از زید کافر ہے از زید بدمعاش ہے از زید نیک معاش ہے۔ زید داڑہی رکھتا ہے از زید داڑہی منڈواتا ہے۔ زید دیسی لباس رکھتا ہے زید انگریزی فیشن میں ہے از زید انگریزی خواں ہے۔ زید سنسکرت اور عربی داں ہے، از زید ایشیا یا ہندوستان میں رہتا ہے از زید لنڈن اور برلن یا پیرس میں سکونت پذیر ہے۔ باوجود ان سب اختلافات کے زید کی چھوٹی بات چھوٹی اور اچھی بات اچھی ہے۔ نیکی نیکی ہوگی اور بدی بدی۔

زید چور اور ڈاکو ہو کر اگر کسی کو روٹی اور دودہ دے تو وہ روٹی اور دودہ ہی ہوگا۔ یہ نہیں کہ زید کی چوری اور ڈاکا روٹی اور دودہ کو پتھر یا آب حنظل بنا دیگا اسی طرح

ایک عابد نماز گزار آب حنظل اور پتھر دیکر روٹی اور دودہ کا ثواب حاصل نہیں کرسکتا ہاں اتنا ضرور فرق ہوگا کہ۔

"چور ڈاکو ہونے کی حالت میں یہ کہا جائیگا کہ بکر نے زید چور یا ڈاکو سے روٹی اور دودہ لیا یا ایک عابد اور نیک بخت سے"!!

بے شک یہ ایک تمیز ہوگی مگر اس سے یہ کیونکر لازم آگیا کہ روٹی روٹی نہ رہی یا دودہ دودہ نہ رہا۔

خذ ما صفا و دع ما کدر کا پرانا مقولہ جس میں ایک قیمتی فلسفہ مودع ہے اسپر ایک پوری روشنی ڈالتا ہے کہ قبول یا اخذ حقائق میں کس اصول پر چلنا چاہئیے اور وہ کون طریقہ ہے جس سے دنیا کی حقیقتیں بے غل و غش ملتی ہیں اور جس سے دنیا کا انتظام خوبی اور عمدگی سے چلنے کی امید کی جاسکتی ہے۔

خذ ما صفا اور دع ما کدر پر ہمیشہ عمل رکھو۔

ہمیشہ مقولات پر نظر رکھو قائل کی تخصیص سے اخذ حقائق میں ابتری نہ ڈالو۔ بات اچھی ہو۔ ہمیں اس سے کیا کہ اُسکا قائل کون اور کیسا ہے۔ جو چیز اور جو خیال اچھا ہے وہ لے لو۔ موتی کیچڑ میں ہوکر بھی موتی ہی رہتا ہے۔

ہمارا مبلغ علم

انسان بوجہ شعور فہم وذکا اور عقل و فراست رکھنے کے علیم اور مدرک ہے وہ اپنی نسبت بھی بہت کچھ جانتا ہے اور جو کچھ اوسکے اِرد گرد ہے اوس کی بابت بھی اوس کا علم اور دایرہ ادراک وسیع ہے اگر کوئی ایسی واضح تاریخ مہیا کی جاوے جو شروع سے لکھی جاتی رہی ہو تو وہ پتہ دے سکے گی۔ کہ انسان کے علم اور ادراک نے کہاں تک اور

کن کن وسائل سے اپنے حیز علم اور حیطۂ ادراک کو وسعت دی ہے ہر جداگانہ باب اور ہر جداگانہ شعبہ میں ادراک انسانی کی تہہ میں ثابت ہوتی ہے ہر کوچہ میں اوس کا گذر ہوا ہے اور ہر بازار سے اوس نے کچھہ نہ کچھہ خریدا ہے ہر ملک وقوم اور ہر فرقہ اور گروہ مین اسوقت جس قدر علوم اور فنون پائے جاتے ہین یہ سب انسانی ادراک ہی کا اثر اور برکت ہین اگر انسان میں ادراکی طاقت نہ ہوتی تو ان کا نام بہی نہ جانتا اگر تمام علوم اور فنون کی ایک مشترکہ تعریف کی جاوے تو سوائے ان الفاظ کے اور کن لفظون میں ہوسکتی ہے۔

ہم جو کچہہ وقت بوقت دریافت اور ادراک کرتے ہین وہ ایک علم یا ایک فن ہے۔ جب کبہی یہ کہا جاتا ہے کہ فلان علم یا فلان فن۔ تو اوسکا منشا یہ ہوتا ہے کہ ہمارے ادراک نے جو حاصل یا تحقیق کیا ہے۔ قبل از ادراک ایک علم یا ایک فن صرف ایک مخفی کیفیت ہوتی ہے اور ادراک کے بعد وہ ایک علم یا ایک فن ہو جاتا ہے۔

ہر علم اور ہر فن کے متعلق جو ضوابطہ یا جو قواعد ہوتے ہین وہ ایک زاید شئے ہین جو دراصل اوس علم یا اوس فن کے تابع اور ماتحت ہوتے ہین انہین قواعد یا ضوابطہ سے ادراکی کیفیتن ایک خاص صورت مین ترتیب دی جاتی ہین منطق و فلسفہ کیا ہے چند ادراکی کیفیات اور حقائق اگر صحیح معنوں مین منطق اور فلسفہ کی نسبت بحث کیجاوے اور یہہ پوچہا جاوے کہ اون کا فی الاصل وجود کیا ہے تو سوائے اُس کے کوئی جواب نہین ہوسکتا کہ ہمارے ادراک کی چند مختص کیفیات کا نام منطق یا فلسفہ ہے۔ ہم ایک بات دریافت کرتے ہین وہ خود ہمارے اور نیز دوسروں کیلئے یہی ایک حکمت یا ایک فلسفی ہو جاتی ہے۔

علم کے معنی جاننے کے ہین جو کچہہ ہم جانتے ہین وہ دو حال سے خالی نہین۔

مفید۔

غیر مفید۔

پہلی قسم کا جاننا ایک صحیح علم یا ایک صحیح فن ہے۔

دوسری قسم ناتکمل یا ایک بے ضابطہ مواد۔

ہمارا یہہ دعوے ہے کہ

ہم بہت کچھہ جانتے ہین۔

ہم حقائق الامور سے واقف ہین۔

ہم مدرک ہین۔

ہم جان سکتے ہین۔

ہمین جاننا چاہیئے۔

جو کچھہ ذخیرہ علمی اسوقت موجود ہے وہ ہمین یقین دلاتا ہے کہ واقعی ہم بہت کچھ جانتے ہین کیونکہ ہمنے مختلف اوقات اور ازمنہ مین اب تک اسقدر علوم اور فنون یا انکشاف حقائق کی بنیاد رکہی ہے کہ وہ اثبات اس دعوے کے واسطے کافی سے بھی زیادہ ہے اگر ہم بہت کچہہ نہین جانتے تو اس قدر ذخیرہ کیونکر جمع ہو سکتا تہا۔

بے شک ہم حقائق راہ معرفت سے ہی واقف اور ماہر ہین ہزار دن نہین بلکہ لاکھون کروڑون اشیار کی حقیقت اور ماہیت ہم نے دریافت کی ہے اگر ہم مین ادراکی قوت نہی۔ تو ہم اسقدر حقائق کے انکشاف پر کیونکر فتح پا سکتے تھے ان تمام فتوحات سے ثابت ہوتا ہے کہ ہم جان سکتے ہین اور جانتے ہین اور یہہ جاننا ہمارے ادراک کے ماتحت ہے اور یہ ادراک ہمین فطرتاً یا طبعاً حاصل ہے جب ہم جانتے ہین اور جان سکتے ہین تو ہمین جاننا چاہیئے کیونکہ جب ہم مین ایک طاقت پائی جاتی ہے تو اوسکا استعمال ہی لازمی ہے۔ اگرچہ اکثر لوگ اس طاقت سے بروقت کام نہین لیتے لیکن اس سے اس فقرہ کی (کہ ہمین جاننا چاہیئے) نفی نہین ہوتی۔

قدرت نے ادراک کے ساتھہ یہہ جذبہ ہی انسان کی طبیعت مین مرکوز کر رکہا ہی۔

ہمین جاننا چاہیئے۔

صرف انسان کی سرشت مین ہی یہہ خاصہ نہین پایا جاتا دیگر حیوانات کی طبیعت بہی اس سے مانوس ہے بچہ پیدا ہوتے ہی اردگرد ادہر ادہر دیکھتا اور حیرت سے تکتا ہے

یہہ عمل ثابت کرتا ہے کہ وہ اس اجنبی نظارہ سے حیرت مین آکر ادراک چاہتا ہے کسی ناگہانی آواز یا صدا سے انسان سب سے پہلے یہہ سوال کرتا ہے۔

یہہ کیا ہے۔

یہہ کیا ہوگا۔

یہہ کیون ہوا۔

کس نے کیا۔

کیا وجہ ہے۔

یہہ سوالات انسان کی طبیعت مین کیون پیدا ہوتے ہین صرف اس وجہ سے کہ اوس کی طبیعت مین یہہ قانون مودعہ ہے۔کہ

ہمین جاننا چاہئیے۔

اگر یہہ قانون طبیعت کے صفحہ پر رقم نہ ہوتا تو انسان کے معلومات کی بضاعت کچھہ بھی نہ ہوتی اور وہ اب تک ایک منزل بھی طے نہ کرسکتا۔ اس قانون کی بدولت طلباء معلومات یہان تک پہنچے ہین جو لوگ نہین جانتے یا جاننے کی کوشش نہین کرتے وہ بھی دراصل جانتے ہین اور جاننے کی کوشش کرتے ہین صرف فرق یہہ ہے کہ بوجہ ناتربیتی کے انکا جاننا اور انکی کوشش کسی خاص قطار شمار مین نہین آتی - ایک جاہل بھی بہت کچھ جانتا اور بہت کچھ کوشش کرتا ہے اسکا دماغ بھی ہمیشہ چکر مین رہتا ہے اس کے بحر دل مین ارادے کی موجین اٹھتی ہین اسکا دل بھی ہمیشہ اسے یہ سناتا ہے کہ

ہمین جاننا چاہئیے۔

وہ ہمیشہ اس حکم کی تعمیل کرتا ہے لیکن چونکہ تعمیل ضوابط سے بوجہ احسن واقف نہین ہوتا اسواسطے اوس کا کوشش کرنا نہ کرنا برابر ہوجاتا ہے اور بعض دفعہ دوسری لوگ اوسکی مساعی سے فائدہ اوٹھالیتے ہین یہ فقرہ تسلیم کرکے کہ۔

ہمین جاننا چاہئیے۔

یہہ فقرہ زیر بحث آجاویگا۔

کہ ہم کہانتک جان سکتے ہین۔

اس فقرے کا دوسرا جزو صاف ہے جسقدر یا جس حدتک ہم جانتے ہین وہ ہمارے ذخیرۂ معلومات سے ظاہر اور ثابت ہو سکتا ہے جسقدر ہم جانتے ہین اوس سے پتہ لگ سکتا ہے کہ اوسکی وسعت اور احاطہ بہ بعض حالات مین کافی سے بہی زیادہ ہے اور یہ احاطہ ہماری تسلی کا باعث ہے کہ ہم نے بہت کچہہ جانا ہے اور بہت کچہ جان سکتے ہین - ہم اوس حدتک جانتے ہین کہ دیگر مخلوق مین سے اوس حدتک کوئی بہی نہین جاتا ہے ہماری بعض معلومات کی وہ حد ہے کہ ہمین خود اس امر کا خدشہ گذرتا ہے کہ اس سے زیادہ فراخ اور کوئی دامن تحقیق نہین ہے بعض دفعہ ہمارا دامن تحقیق اسقدر وسیع ہو جاتا ہے کہ ہم اس سے آگے جانا مشکل ہی نہین بلکہ ناممکن خیال کرتے ہین - جن جن قومون اور افراد بشر مین دامن تحقیقات دن بدن گھٹتا جاتا ہے اور کوئی نمایان ترقی نہین ہوتی اوسکا باعث یہی ہے کہ وہ اپنے خیال مین اور دریافت کرنا حد انسانیت سے گذرنا اور سد[1] قدرت توڑنا ہے اس فقرہ کا پہلا جزو ایک بحث طلب ضرور ہے -

سرسری بحث مین تو ہم یہہ کہہ سکتے ہین کہ ہم حدود غایات تک جان سکتے ہین اور ہمارا علم یا ادراک کبہی ختم ہی نہین ہوتا اور اگر ہوتا ہے تو اوس نقطہ پر جاکر جس سے

---

[1] جو قومین اور جو گروہ اپنی ہمسایہ قومون کے مقابلہ مین علوم اور فنون کی دوڑ مین پھسڈی رہ جاتی ہین اوسکا عموماً یہی باعث ہوتا ہے کہ اونکے خیال مین خبر ادراک اونہین کی تحقیقات پر ختم اور بس ہو جاتا ہے اوس سے آگے نہ تو کوئی جا سکتا ہے اور نہ ہی کچہہ اور دریافت کر سکتا ہے یہ بالکل ٹہیک ہے کہ ہم حدود اشیا سے دور نہین جا سکتے اور نہ اپنے خبر ادراک سے باہر نکل سکتے ہین لیکن ایسی قومون یا ایسی گروہون نے اس کس مپرسی کی حالت مین یہہ کیونکر فیصلہ کر لیا ہے کہ بس اس سے آگے ایک چپہ بہی نہین جا سکتے ہان اگر دنیا کی کل قومون اور کل دریافت کرنے والون نے بالاتفاق یہہ فیصلہ کر دیا ہے - تو یہہ دوسری بات ہے - بے شک ہر حقیقت کا ایک انتہائی نقطہ بہی ہے لیکن جنہون نے ابتدائی مرحلہ بہی ہنوز طے نہین کیا وہ نقطہ انتہائی کی بابت کیا کچہہ کہہ سکتے ہین جو درجے دوسرون نے طے کر لئے ہین اون سے گذرین تو کچہہ کہین بہی - ۱۲

آگے کوئی حد اور کوئی وسعت ہی نہین ہے۔

لیکن اگر اس بحث پر مزید روشنی ڈالی جائے تو یہہ کہنا پڑے گا کہ ہم اوس حد یا اوس نقطہ تک جا سکتے ہین جو حد یا جو نقطہ ہمارے ادراک کی موزون ہے۔ ہم وہین وسعت لے سکتے ہین جہانتک ہماری سمائی ہے۔

جس طرح اشیاء اور حقائق الاشیاء کی کوئی نہ کوئی حد ہے۔ اسیطرح ہمارے ادراک کی بھی کوئی نہ کوئی حد ہے اشیاء یا حقائق الاشیاء بھی ایک طاقت ہے اور ایک چیز جیسے کہ ادراک اور عقل بجائے خود ایک چیز اور ایک طاقت ہے ہر طاقت اور ہر چیز کا ایک دایرہ یا ایک حد ہے کرہ نار کا ایک دایرہ اور ایک چیز ہے اوسی دائرہ اور اوسی چیز مین اوسکا وجود رہتا ہے اوس سے آگے نہ تو کوئی اوسکی حقیقت اور کیفیت ہے اور نہ کوئی وسعت کوئی ادراکی طاقت اوس سے آگے کوئی حقیقت انکشاف نہین کر سکتی لیکن چونکہ دائرہ ادراک بمقابلہ نقطہ حقیقت کرہ نار کے کم احاطہ اور کم چیز مین ہے اسواسطے نقطہ انتہائی سے دامن تحقیق ادہر ہی رہ جاتا ہے۔

یہہ تو دریافت کر لیا کہ نار کی کیفیت ایسی ہوتی ہے اوس مین سوزش اور حرارت یا حرقت ہے اوسکے ذریعہ سے بہاپ یا سٹیم مین اس درجہ تک طاقت پیدا کی جاسکتی ہے وغیرہ وغیرہ۔ لیکن اس سے آگے نہ تو ادراک جا سکا اور نہ ہی عقل کام کر سکی ممکن ہے کہ اور بھی چند مدارج طے ہو جاوین لیکن غایت نار تک پہنچنا بالظاہر اسباب مشکل ہے۔

کرہ ہوا کی حقیقت سے ہم بہت کچھہ خبر رکھتے ہین لیکن اگر مزید اطلاع کے لئے اوپر کے درجون مین صعود کرین تو ادراک کیا ہماری جان ہی جواب دے بیٹھے گی اون بالائی درجون مین جا کر نہ ہم باقی رہین گے اور نہ ہمارا ادراک جسقدر درجے بعد مین ہم طے کرتے جاوین گے اون سب کی نسبت یہہ کہا دے گا کہ وہان تک ہی ہمارا ادراک کام کر سکتا تہا یہہ نہین کہا جا سکتا کہ کہان تک ہم ابھی اور ترقی کرتے جاوین گے لیکن جو درجہ ہمارا انتہائی درجہ ہوگا اوس سے آگے جانا ہمارے ادراک سے باہر اور خارج ہوگا۔

جہان پر ہمارا ادراک ختم ہو جاتا یا ٹہیر جاتا ہے وہی ہمارے ادراک کی قدرتی اور

آخری حد یا نقطہ ہے اوس سے آگے نہ تو ہم جا ہی[1] سکتے ہین اور نہ کوئی ترقی کر سکتے ہین یہہ کہنا کہ ہمارے ادراک کی کوئی حد یا کوئی نقطہ انتہائی نہین ہے غلط ہے اگر کوئی ابتدا ہے تو انتہا بہی ہے۔

بہت سے علمی مرحلے ابہی ایسے ہین کہ اونکی تحقیقات باقی ہو اور اونکی تلاش مین ہنوز پوری کامیابی نہیں ہوتی ہر جسم یا ہر وجود اور ہر شئے کی ایک حقیقت ہی جو دوسرے حقائق سے نسبتاً متاثر متضاد ہوتی ہے بہت سے ایسے مرحلے بہی ہین کہ گو اون کی بابت اور بہی دقائق نکلین لیکن ایک مجموعی دریافت سے اونکی آخری حد قرار دی گئی ہے روح یا آتما کی بابت ابتداء دنیا سے جہان مین اور تحقیقات ہو رہی ہے مذاہب مین بہی یہ مسئلہ زیر بحث رہا اور وادی فلسفہ مین بہی زیر مشق چلا آیا لیکن آج تک جسقدر تحقیقات ہوئی اوس مین یہی قرار پاتا رہا کہ یہ راز یا یہ سر من وعن نہین معلوم ہوسکتا اور نہ اسکے نقطہ انتہائی تک پہنچ سکتے ہین۔ ممکن ہے کسی زمانہ مین موجودہ زمانہ سے زیادہ تر روشنی اس مسئلہ پر پڑے لیکن جو تحقیقات ہو چکی ہے وہ یقین دلاتی ہے کہ اس سے آگے کچہہ نہین جانا جاسکتا ہے۔

بہ حالات بالا اگر یہ سوال کیا جاوے۔ کہ۔

ہمارا مبلغ علم کہان تک ہے۔

تو اسکا جواب بہی یہی ہوگا کہ جہان تک یا جسقدر ہمارا ادراک یا ادراکی طاقت ہی۔
جہان تک ہماری ادراکی طاقت پہنچ چکی ہے وہ مرحلہ طے ہو چکا ہی اور جس قدر ہم اور بڑہتے جاوینگے یہ سمجہا جاوے گا۔ کہ وہان تک ادراک کی رسائی تہی۔

---

[1] پانی اور آگ کی حقیقت ایک نہین ہے دونو مین تضاد ہے اگر آگ کی حقیقت پانی کی قوت مین منتقل کرنا چاہین تو مشکل ہے۔ اسیطرح حقائق الاشیار کے ہر درجے ہمارے ادراک سے بالاتر ہین اون تک ادراک کی رسائی نہیں ہوسکتی جیسے پانی کا قطرہ اونگلیون سے ٹپتا ہے۔ لیکن چٹکی مین نہین رہ سکتا ہے اسیطرح پر ادراک ایک طاقت تو ضرور رکہتا ہے لیکن اپنی طاقت سے آگے نہین جاسکتا ۱۲۔

باوجود اس کے کہ ہم نے بہت کچھہ جانا اور بہت کچھہ تحقیقات کی اور ہم ہر کوچہ اور ہر شعبہ سے گذرے اور یہہ سلسلہ دن بدن ترقی بہی کر رہا ہے اور یہہ نہین کہا جا سکتا کہ کہانتک اور بہی ترقی کرے گا۔

ہم کوہ ہمالیہ کی چوٹی تک جا پہونچے کوہ ہندوکش سے گذرے دریائے چیرے اور ندیان بہہ نکالیں زمین کی مخفی طاقتین عمل مین لائے اور آسمان کے شعبدے علمی رنگ مین دکہائے بجلی قابو مین کی اور بہاپ کی طنابین ہاتھہ مین لین آگ پر حکومت کی اور پانی بس مین کر لیا ہوا ٹہیرا لی اور بگولے تہام لئے مخفیات پر علمی رنگ مین اطلاع پائی قدرتی شعبون مین جو جو عمدگیان اور دلچسپیان تہین اون کا عام مین اظہار کیا۔ علوم کی بنیاد ڈالی فنون کی نیو رکہی۔ جو نہین کرنا تہا کر کے دکہایا مشکلین حل کین ناممکنات ممکن کر دکہائے۔

لیکن باوجود ان سب باتون کے یہ نہین کہا جا سکتا کہ "ہمارا مبلغ علم" کامل یا کافی ہے یا یہ کہ وہ ہماری ایسی خوشی اور مسرت کا موجب ہو سکتا ہے جو لازوال ہو۔ خواہ ہماری معلومات کی کوئی سی حد اور کوئی سا نقطہ ہو اور خواہ ہم اس سے آگے اور بہی ایسی دور دراز فاصلون تک پہنچ جاوین جنکی حدین ہمین ابہی معلوم نہین ہین۔ پہر بہی کہا جاویگا کہ "ہمارا مبلغ علم" ناکافی ہے۔

ہم باوجود اسقدر طباع۔ ذہین۔ مشتاق۔ مدرک۔ عقیل۔ فہیم۔ ذکی ہونے کے یہ یہ بہی نہین جان سکتے۔ کہ

پس دیوار کیا ہو رہا ہے۔

آنے والے منٹ مین کیا کچھہ ہوگا

کل کیا ہوگا۔

پرسون کیا ہوگا۔

ہماری تدبیرون تجویزون کا انجام کیا ہے۔

ہمین کن کن وقوعات اور حادثات سے سابقہ پڑے گا۔

اور آیندہ ہماری حالت کیا ہوگی۔

بڑے بڑے فلاسفر اور منطقی۔ سائنس دان بہی نہین جانتے کہ مستقبل اونکے حق مین کیسا ثابت ہوگا اور اون کے پس پشت کیا ہے۔

جو لیکچرار اور جو فلاسفر جو متمدن اور جو منطقی ہزارون واقعات پر روشنی ڈالتا اور صدہا عقدے داکرتا ہے وہ یہ نہین کہہ سکتا کہ آنیوالا وقت اوسکی نسبت کیا کچہہ سوچ رہا ہے.... اوسکے پس پشت کیا کچہہ ہو رہا ہے۔ ہماری یہ حالت اس بات کا ثبوت ہے کہ ہم جو کچہہ جانتے یا جان سکتے ہین ایسے وسائل اور ذرایع سے جان سکتے ہین جو زنجیر کی کنڈیون کی طرح آپس مین ایک دوسرے کے ساتھ پیوستہ ہین ہم موقوعات سے زیادہ تر استدلال کرتے ہین کیفیات دار دہ سے ایک دوسری کیفیت کا اظہار کرتے ہین لیکن براہ راست بلا امداد سابقہ واقعات اور کیفیات کے کامیابی مشکل ہے اگر ارسطو۔ افلاطون۔ بوعلی سینا۔ ابن رشد۔ فارابی۔ بیکن۔ نیوٹن۔ ملٹن۔ ہملٹن۔ بارکلی۔ ہربرٹ سپنسر کو یہ کہا جاتا کہ وہ باوجود اسقدر فلاسفر اور حکیم ہونے کے اپنے پس پشت کا نظارہ اور تماشا بہی کرین تو شاید اونکی ساری فلسفی اور حکمت ندامت سے واپس آتی۔ حکمارنے جو باوجود بہت کچہہ جاننے کے یہ کہا ہے۔ کہ

ہمنے کچہہ بہی نہ جانا۔

یہ اسکا ثبوت ہے کہ انسان صحیح علم اور براہ راست ادراک سے معذور ہے اور اوسکا مبلغ علم بہت کچہہ ناکافی یا ناکمل ہے بے شک ہمین ایک علم یا ایک ادراک تو دیا گیا ہے لیکن نہ ایسا علم اور نہ ایسا ادراک جو ایک براہ راست علم یا ادراک کا درجہ رکہتا ہو۔

ہمارے مبلغ علم کی یہ حالت یا یہ کیفیت کیون ہے بمقابلہ دیگر مخلوق کے جو درجہ اور جو ہماری کیفیت ہے وہ تو اس امر کی متقاضی تہی کہ ہم ہر ایک مشکل اور ہر ایک عقدہ کا جواب ہوتے اور ہم مین بالخصوص انتہائی طاقتین پائی جاتین اور ہم کسی امر مین کم نرہتے ہماری یہ کیفیت اور یہ حالت اگر ہمارے اختیاری ہوتی

توشایدہم اس ہین ناکامیاب نرہتے لیکن چونکہ یہ کیفیت کسی اور کی عطیہ ہے اس واسطے ہمین مجبوراً اوسکا پابند رہنا ہی پڑتا ہے اور اس امر پر روشنی پڑتی ہے کہ ہم سے وہ کیفیات مغایر ہین جو ایک دوسری اعلےٰ طاقت ہین پائی جاتی ہین اور جن کی حامل وہی طاقت ہوسکتی ہے۔

افسوس ہے کہ باوجود اس ناکافی علم اور ادراک کے انسان اپنے مبلغ علم کو بہت کچھ سمجھتا ہے اور اون امور یا اون کیفیات سے انکار کرتا اور اون پر دلائل لاتا ہے جو اوسکے احاطہ علم یا حیز ادراک سے بالکل دور اور فاصلہ پر ہوتے ہین سب کچھ ہوتے دیکھتا ہے لیکن انکار پر انکار کیئے جاتا ہے پس پشت یا پس دیوار تو کچھ جانتا نہین آینوالے منٹ کی نسبت نہین کہہ سکتا کہ اوسمین کیا ہوگا اپنا اخیر اور اپنا وقت نہین جانتا لیکن یہہ دلیری سے کہنے کا عادی ہے کہ۔

میری رائے مین اور کچھہ نہین۔

یا یہہ کہ اور کچھہ نہین ہوسکتا۔

یا یہہ کہ اور کچھہ نہین ہونا چاہیئے۔

اس سے کوئی پوچھے کہ تمہاری آنکھہ اوجھل پس پشت پس دیوار ہی نہین بلکہ پس کاغذ جو کچھہ ہورہا ہے جو کچھہ کل ہونیوالا ہے کل نہین بلکہ دوسرے منٹ یا گھنٹہ مین ہونیوالا ہے اوسکی نسبت کچھہ جانتے ہو۔ اگر نہین جانتے اور اوس مین محض مجبور رہو تو ایک اعلےٰ طاقت کو تمہارا مبلغ علم کیونکر بغیر خاص وسائل کے محیطہ ہوسکتا ہے۔

ملا کی دوڑ مسجد تک۔

ٹھوکر تو قدم قدم پر کھاتے ہو اور تعلی یہہ کہ سوائے ہمارے اور کچھہ بھی نہین اگر علم کافی اور محیط کل ہوتا تو کچھہ بات بھی تھی اس ناکافی صورت مین اترانا دانشمندی سے بعید ہے۔

ہمین جو مبلغ علم کافی وافی نہین دیا گیا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ اگر ہم کافی علم رکھتے تو کوئی ترقی بھی نہ کر سکتے کیونکہ تحصیل حاسل لاحاصل ہوتی ہمین علم ادراک

دیا گیا لیکن مخفی اور ظاہر دلائل اور ذرایع کے ماتحت ہمین ایک طاقت بخشی گئی لیکن اور طاقتون کے اشتراک سے ہمین یہ کہا گیا کہ۔

تم جانتے نہین ہو لیکن جان سکتے ہو اور تمہین جاننا چاہیئے۔ یہ تحریک تھی جو ہمین کچھ سجھاتی یا جتاتی ہے وہ بہتی بڑی جلد باز ہے جو اپنے مبلغ علم پر کچھ بھروسہ اور تکیہ کرتی ہے اور ایک حد پر ٹھیر جاتی ہے ہمیشہ اپنی ادراکی طاقت ناکافی سمجھکر آگے بڑھتے جاؤ یہی ایک ذریعہ ہماری ترقی کا ہے ممکن ہے کہ بڑھتے چڑھتے ہم بہت دور نکل جاوین لیکن یہ نہین ہوگا کہ ہم مغیبات اور مخفیات پر بلا ذریعہ اور بلا وسائل خاصہ کامیاب ہوسکین یہ اوس طاقت کا حصہ ہے۔ جس کا ہم ظل ہین یہ منزل بھی کچھ کچھ طے ہونے لگتی ہے مگر اون راہون سے جو اسکے واسطے مخصوص ہین اور اون لوگون کی رہبری اور رشد سے جو اس کے موزون ہین ہر ابجد کیواسطے ایک ضابطہ ہے کوئی وجہ نہین کہ ابجد روحانی کے واسطے کوئی ضابطہ نہ ہو۔

ترقی کا پہلا اصول یہ ہے کہ ہم اپنے مبلغ علم کو ہمیشہ ناکافی سمجھین۔ اور اوس کی لے مین بڑھتے جاوین اور اوس اعلےٰ طاقت کے مبلغ علم کے مقابلہ پر دم نہ مارین جس کا علم ساری مخلوق سے اعلےٰ اور روشن تر ہے اور جس کے ماتحت ہمارے کل علوم اور ادراکات ہین ہمارے علم اور ادراک کا ایک حصہ یہ بھی ہے کہ ہم اپنے علم اور ادراک کی کیفیت اور حیز سے آگاہ ہون اور یہ جانین کہ ہمارے علم اور ادراک کے سوائے ایک اور علم اور ادراک بھی ہے یہی سب ترقیون کی بنیاد اور جڑ ہے اور اس سے اخلاق فاضلہ کی ہستی وجود مین آتی ہے۔

قیافہ

زانکہ رازِ دل بیقرار من شد فاشش
کہ از ستارہ شود سیرِ آسمان معلوم

یہہ بات بلا کسی مزید بحث کے مان لی جائیگی۔ کہ انسان کا علم یا ادراک اسقدر وسیع اور جامع نہین ہے۔ جسقدر ہونا چاہیئے۔ یا جسقدر ضرورت ہے۔ گو انسان اپنی زندگی یا اپنے زمانہ حیات مین بہت کچھہ حاصل کرتا اور بہت کچھہ رکھتا ہے۔ لیکن پھر بھی اِسکا علم اُسکا ادراک محدود ہے۔

بمصداق وَمَا اُوْتِیتُم مِن۔ اگر ایک اعلےٰ سے اعلےٰ ترقی یافتہ انسان کا مبلغ علم بھی پرکھا اور دیکھا جاوے تو وہ بھی وسیع اور جامع نہوگا۔ وسعت اور جامعیت علم یا ادراک انسانی کا اِسسے بآسانی اندازہ ہوسکتا ہے۔ کہ بسا اوقات کیا ہر لحظہ کے اندر وہ جانتا تک نہین۔ کہ آنیوالے منٹ مین کیا کچھہ ہونیوالا ہے اور ایک آیندہ گھڑی کِن کِن خوش کُن یا خوفناک حادثات یا واقعات سے لبریز ہے۔ کون جانتا اور کون کہہ سکتا ہے۔ کہ کل کیا ہونیوالا ہے۔ اور پرسون کیا کچھہ پردۂ غیب سے ظہور مین آویگا۔ ہم صدہا قیاسات اور ہزارون معلومات کے بانی اور موجد ہین۔ اور صدہا فتوح اور کامیابیان ہمارے حصّہ مین آئی ہین۔ لیکن باایں ہمہ یہہ سکت اور یہ قوت ابتک حاصل نہوئی کہ آیندہ[1] واقعات کی نسبت

---

[1] عجز انسانی سے یہ لازم نہین آتا ہے۔ کہ کوئی اور اعلےٰ طاقت بھی ایسی قوت اور ایسی دسترس سے قاصر یا عاری ہو۔ کیونکہ ہم یہ بھی ساتھہ ہی پاتے ہین۔ کہ ایک طاقت سے دوسری طاقت بالاتر ہوتی ہے۔ جب ہم ایسی قوت اور ایسی دسترس کی نسبت انکار کرتے ہین۔ تو صرف اپنے مقابلہ مین نہ کہ کسی اور بالاتر اور فائز طاقت کے مقابلہ مین

کچھہ بہی کہہ سکین - یہی ایک کمی اور یہی ایک نقص ہے - جو ہمین ایک اعلےٰ ہستی کا
یقین دلاتا - اور اُس درتک لیجاتا ہے - جہان تمام درون اور تمام ادراکات کا خاتمہ ہو
جاتا ہے - گو درجہ بدرجہ ادراکات اور معلومات مین فرق اور امتیاز ہے - اور ایک سکیل
پر تمام معلومات اور تمام ادراکات کبھی یہی نہین آسکتے - لیکن یہہ کسی حالت مین بھی
نہین کہا جاسکتا کہ -

ہمارے ادراکات اور ہمارے معلومات مین کلیّت یا جامعیت موجود ہے - اگر
یہہ نقص اور یہ کمی نہوتی - تو جو کچھہ اختلاف اور تضاد پایا جاتا ہے وہ نہ ہوتا - ہم کیون
آپسمین متضاد الخیال ہین اسواسطے کہ ہمارا تحقق اور ہمارا ادراک ایک پیمانہ اور ایک
مقیاس کے تابع نہین ہے - ایک ہی بحث یا ایک ہی خیال کی نسبت ہم مختلف رائین
رکھتے ہین - اور مختلف وسایل یا اسباب سے کام لیتے ہین - بیشک ہم صاحب قیاس اور
صاحب فراست ہین - لیکن ہمارا قیاس اور ہماری فراست نہ تو اسقدر جامع اور مکمل
ہے - اور نہ اسقدر وسیع کہ اِس مین ہر ایک قسم کی کُنہہ اور باریکی آجاوے - اور ہم اُسپر
ایک قطعی اور یقینی حکم لگا سکین -

باوجود اس کمی اور مسلسل نقص کے بہی انسانی ادراکات سے اس درجہ تک کام
لیا گیا - یا لیا جاسکتا ہے جو خود گروہ انسانی مین بہی بہ نظر حیرت دیکھا جاتا ہے - اور ابہی
اسمین اس درجہ تک اور بہی ترقی ہو سکتی ہے - جس سے معلومات اور مدرکات مین ایک

یہ بحث کہ آیا کوئی ایسی طاقت بہی ہو جو ہمارے علوم اور ادراکات سے بڑہکر کام کرتی ہو ایک صاف بحث ہے -
یہہ ثابت اور ظاہر ہو کہ ہمارا ادراک اور ہمارا علم نسبتاً محدود ہے " اور ہم قصیر الادراک ہین - اور یہہ بہی ظاہر ہو -
کہ ہمارے ادراک اور ہمارے علم مین درجہ بدرجہ کمی اور بیشی پائی جاتی ہے - ہماری طاقتون اور ہمارے ادراکات کا ایک
آخری ہندسہ یا آخری درجہ بہی ضرور ہوگا اور اس مین بہی ایک کمی اور نقص باقی رہجاویگا - حالانکہ ادراکات اور علوم کا
دایرہ ابہی ختم نہین ہوا ہے - اور وہ فضول بہی نہین ہے پس لابدی ہو کہ اسکے احاطہ کیواسطے کوئی اور طاقت
ہو کیونکہ نیچر نے جو کچھہ دیا گیا ہے - وہ فضول اور عبث نہین ہے - ہر وجود اور ہر واقعہ کا ایک منتہا اور ایک
محل ہے - پس جہان ہم نہین پہنچ سکتے اسکا کوئی اور مستقر اور محل ہونا چاہیئے - ۱۲ -

حیرت خیز روشنی اور جلا آسکتی ہے۔

اُن مدرکات اور اُن علوم کے سوائے جنہین وہبی طاقتون اور الہامی قوائی سے منسوب کیا جاتا ہے اور جسقدر مدرکات یا اکتسابات انسانی گروہون مین پائے جاتے ہین۔ اُن سب کی بنیاد قیاسات یا ادراکات پر ہی ہے۔ اُن مین سے بعض ایسے ہین۔ جو مسلسل ثبوت اور علمی اعتبارات سے یقینیات تک پہنچ گئے ہین۔ یا کم سے کم اُنہین یقینیات مین جگہ دیجاتی ہے۔

اور بعض ایسے بہی ہین۔ جو غیر یقینی ہین ہماری اکثر مدرکات اور اکتسابات کی بنیاد قیاس۔ ادراک اور تجربہ ہے جیسے جیسے ہمارے قیاس ادراک اور تجربہ مین روشنی اور صفائی آتی جاتی ہے۔ ویسے ہی ایسے علوم اور مدرکات مین بہی ایک روشنی اور جلا آتی جاتی ہے"

فلسفہ طبیعیہ یا نیچرل فلاسفی کی تمام شاخون مادیات[1] ہوائیات[2] کہربائی[3] بصریات[4] سمعیات[5] کی بنیاد اور شروع زیادہ تر اکتسابات پر ہی ہے۔ یہ شاخین صرف ایک منظر تہے۔ تجربہ اور قیاسات کی بدولت اِن مین ایک ترقی ہوتی گئی۔ اور استقرائی اصولون کی مدد سے اِن سے وہ سودمند طریقے اخذ کیے گئے۔ کہ آج اُن پر دنیا کی ترقی اور مخلوق کی آسایش کا دارمدار ہے۔

بصریات اور سمعیات کے متعلق آنکہہ اور کان نے صرف معمولی بصارت اور سماعت پر ہی بس نہین کی۔ بلکہ اِن اعلے مراتب کا بہی انکشاف ہوا ہے۔ جو علوم نادرہ اور فنون عجیبہ کا بنیادی پتھر ہین۔

آنکہہ معمولی اشیاء اور معمولی اجسام کا ہی مشاہدہ نہین کرتی۔ بلکہ اُن انوار اور اُن مشارق تک بہی پہونچتی ہے۔ جو ہمارے فلسفہ طبعیات کی بنیاد یا ماخذ ہین۔ اسباب سمعیہ اور قوائے سمعیہ ہمین صرف ایک دوسری کی خیالات اور صداؤن ہی کی آگاہ نہین کرتی۔ بلکہ اُن مراتب تک لیجاتی ہین۔ جو صدہا سودمند فنون اور مدرکات کا ماخذ ہین[5]۔

---

[5] ہم جو کچہہ آنکہون دیکہتے ہین کانون سنتی ہین۔ وہ اسوقت تک ایک معمولی مشاہدہ یا معمولی ادراک ہی جبتک

جب ہم ایک سمان یا ایک منظر دیکھتے ہین۔ تو ہمارے دل پر اُس سے ایک خاص قسم کا اثر ہوتا ہے۔ اور ہم یہ خیال کرتے ہین۔ کہ شاید اُن اسباب یا اُن آثار کا یہ نتیجہ ہو۔ طبیب جب کسی شخص کے چہرہ پر محترق خون کے آثار دیکھتا ہے۔ تو بہ اقتضائے قواعد طبیہ یہہ رائے لگاتا ہے۔ کہ یہ شخص کسی احتراقی عارضہ مین مبتلا ہوگا جب کسی کی آنکھہ مین زردی اور کثافت پاتا ہے۔ تو صفرا اور سودا پر استدلال کرتا ہے ایک عالم طبیعات ہوا کی خنکی۔ گرمی۔ آفتاب کی رنگت۔ ابر کی آمد چاندکی چاندنی پر بیسیون علمی نتیجے اخذ کرتا ہے۔ اور بسا اوقات اسکے قیاسات درست بہی اترتے ہین جو حکیم آیندہ موسم کی نسبت پیشگوئی کرتا ہے۔ ممکن ہے۔ کہ اِس کے بعض یا کل استدلالات ایک وقت مین غلط ہی نکلین۔ لیکن یہہ نہین کہا جا سکتا۔ کہ وہ کبہی بہی صحیح نہ نکلین۔

انسان کے بار بار کے تجربون اور مشاہدون مین اکثر صداقت بہی ہوتی ہے یہ کہنا کہ ایسے مشاہدات اور تجربے سرے سے ہی لغو اور غلط ہوتے ہین۔ علمی اکتسابات سے پیچھے ہٹنا ہے اسمین کچھ بہی شک نہین۔ کہ ہمارے اُن مدرکات اور اُن علوم کی بنیاد جو محض بار بار یا لگاتار تجربون اور مشاہدات کے زور پر ہوتے ہین زیادہ تر یقینی اور حکمی نہین ہوتی۔ لیکن اِس سے یہ بہی نہین کہا جا سکتا۔ کہ

بقیہ حاشیہ ہم امعان اور غور سے کام نہین لیتے۔ غور امعان کیوقت وہی معمولی مشاہدات اور معمولی مسموعات صدہا عجیب اور حیرت خیز امور کے ادراک کا باعث ہوتے ہین۔ ہماری آنکہین کسی نہ کسی وجود مینکے انوار سے بذریعہ انعکاس۔ انکسار۔ انجلال مستفیض ہوتے ہین۔ اور اس عمل سے ہمنے یہ دریافت کیا ہے۔ کہ نور کی طاقتِ رفتار کہانتک ہے۔ اور اس کو علمی طور پر کیا کچھ کام لیا جا سکتا ہے۔ علے ہذا القیاس عمل صورت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہوا کا اس مین کہانتک دخل اور قبض ہے۔ اور ہوا کے ذریعے سے صحت کن کن حالات مین لائی جا سکتی ہے اور صورت کا عمل بلات اور جوادمین کس طور پر ہو سکتا ہے۔ کیا فوٹوگراف کا عمل ہمین اس مرحلہ پر نہین لیجا سکتا۔ کہ ہوا اور صورت مین کس قسم کا رشتہ ہے۔ اور سمعیات سے کیا کچھ سودمند عملیات اور بہی نکل سکتے ہین۔ ۱۲۔

اُن مین صداقت ہوتی ہی نہین - اگر یہہ قیاس صحیح سمجھا جاوے تو اکثر اخلاقی نصائح اور آثار سے بہی کنارہ گزین ہونا پڑیگا - کیونکہ ان کی بنیاد بہی اکثر مشاہدات اور تجربات پر ہوتی ہے جو حکیم یہہ کہتا ہے - " نیکی کرنا اچہا اور بدی کرنا برا ہے " وہ اِسکا ثبوت زیادہ تر تجربے - ذہنی شہادتون سے ہی دیتا ہے - اور اپنے دعوے پر کانشس اور نور ضمیری کی شہادت لاتا ہے -

جو علوم اور مدرکات مُشاہدات اور تجربات سے زیادہ تر متعلق کئے جاسکتے ہین اُنکی دو قسمین ہین - (الف) یقینی (ب) تجربی یا قریب الیقینی -

دوسری شق مین وہ تمام مدرکات اور تمام علوم اور فنون داخل ہین - جو عموماً باربار کے تجربہ اور مشاہدہ سے منسوب ہین - اور اُن مین اوہام اور ظنیات کا بہی دخل پایا جاتا ہے - یا یہہ کہ ایک سہولیت سے ظنیات اور اوہام کا عملہ فعلہ دخل پا سکتا ہے -

نجوم جفر فن رمل یا فن مخفیات فن نقوش فن کیمیا فن قیافہ اس قسم کے فنون مین کہ اُنہین بار بار کے تجربات اور لگا تار مشاہدات کا بہت کچہہ دخل ہے - اور ساتھ ہی اسکے اُن مین ظنیات شکوک اور اوہام کا ایک سہولیت سے دخل اور قبض ہو جاتا ہے -

علمائے قدیم کی تالیفات اور تصنیفات مین اِن فنون اور اِن مدرکات کی نسبت کچہہ نہ کچہہ ذکر پایا جاتا ہے - جس سے معلوم ہوتا ہے - کہ انہین ایسے فنون یا ایسے مدرکات پر کسی نہ کسی درجہ مین وثوق بہی تہا -

بعض دفعہ ہم بعض فنون سے صرف اسواسطے بدظن ہو جاتے ہین - کہ اُن مین اوہام اور ظنیات کا مواد زیادہ پایا جاتا ہے - یا یہہ کہ معتقدین عوام الناس ہوتے ہین - یا کہ اُن مین واقعی کمالیت کسی کو حاصل نہین ہوتی - گو یہہ تمام شہادت

[1] ہندی - یونانی - عربی - فارسی حکمائے قدیم مین سے اکثر نامور حکیم ہی اِن فنون اور اِن مدرکات کے قائل تہے - اور اُن سے مبسوط کتابین ان فنون مین پائے جاتے ہین - اور اُن کی طرز استدلال سے ظاہر ہے - کہ وہ اُن کے قائلون مین سے تہے - ۱۲ -

درست ہی ہون - لیکن اُن سے قطعی طور پر یہہ قرار نہین دیا جا سکتا کہ ایسے بعض علوم اور فنون یا مدرکات مین کچھہ بہی اصلیت اور صداقت نہین -

بعض فنون اور بعض مدرکات کی بنیاد دراصل حکمت یا حکمت کے مسائل یا اکتسابات پر ہوتی ہے - لیکن چونکہ اُن مین عام طور پر کامل بہت کم ہوتے ہین - اسواسطے وہ مشتبہ حالت مین رکہے جاتے ہین ہم اسوقت فن قیافہ کی نسبت مختصر الفاظ مین بحث کرینگے - تاریخ ہمین سوجہاتی اور دکہاتی ہے - کہ یہہ فن کوئی نیا فن نہین - بلکہ ایک پورانا فن ہے - اکثر حکمار اور فلاسفر انکا اسمین توغل رہا ہے - اور بعض نے اس مین کتابین اور رسائل بہی لکہے ہین - ہر قوم اور ہر ملک مین اس قسم کے لوگ پائے جاتے ہین - جو اس کے شایق رہے ہین - پُرانے زمانون مین ہی نہین بلکہ موجودہ زمانہ مین بہی ہر قوم اور ہر گروہ مین اسکے نقاد موجود ہین -

پہلے ہمین یہہ دیکہنا چاہیئے - کہ قیافہ سے مراد کیا ہے - یا یہہ کہ اسکی تعریف کیا ہے جب کوئی شخص ایک انسانی منظر سے بہ تبعیت بعض آثار واردہ اور مظہر کے کسی شخص کی نسبت کوئی رائے باعتبار اس کے اندرونی حالات یا باطنی کیفیات یا آیندہ ظہورات کے قایم کرتا ہے - تو کہا جاویگا - کہ وہ قیافہ دان ہے " یہ تعریف کسی استحالہ کی مستلزم نہین ہے کیونکہ مظاہر اور مناظر کے آثار واردہ سے کسی کی نسبت رائے کا قایم کرنا مشکل اور متعذر نہین ہے جسطرح قیاس کے متعلق حکمار نے چند گُر اور قواعد مرتب کر رکہے ہین - اسیطرح قیافہ کی نسبت بہی چند قواعد مدون اور مرتب ہین اِن قواعد کی تطبیق اور اقتدار سے یہہ مرحلہ بہی طے کیا جاتا اور کیا جا سکتا ہے "

انسان دو حالتین رکہتا ہے " ایک حالت ظاہری " دوسری باطنی " گو دونون حالتون مین ایک بعد اور مغایرت ہے - مگر نہ اسقدر کہ اُن دونون مین کوئی نسبت ہی نہو - حکمار نے یہہ قرار دیا ہے - کہ باطنیات کا ظہور ہمیشہ ظواہر مین ہوتا رہتا ہے - اور باطن انسان کا پہلا مظہر یا پہلا منظر اس کا چہرہ اور اُس

کی آنکھیں ہین۔ حکمار کا یہ قیاس[۱] بجائے خود ایک مکمل اصول اور صحیح قاعدہ تسلیم کر لیا گیا ہے۔ حکمار نے ایسے ایک محفوظ اصول اور ایک قدرتی۔ رہنما کے نام سے تعبیر کیا ہے اس محفوظ اصول اور قاعدہ تسلیم شدہ کا استدلال اِسس عام میلان اور عام رجحان سے کیا جاتا ہے۔ کہ اکثر لوگ ایسے اشخاص کے دیکھنے کے مشتاق ہوتے ہین۔ جو اُن کے زمانہ مین مشہور اور نامور ہوئی۔ جب کبھی لوگ یہہ سُن پاتے ہین۔ کہ فلان شخص ایک عدیم المثال بہادر اور یہ شجیع یا کسی عجیب فن کا موجد اور کسی دلچسپ کتاب کا مصنف ہے۔

تو چاہتے ہین۔ کہ اُسے دیکھین۔ اور اگر دیکھہ نہین سکتے۔ تو اُسکا ذکر ہی سُنین۔ اور دیکھنے والون سے پوچھیں کہ وہ کس کے مشابہ تھا اور اُسکی کیا کچھہ شباہت اور شکل تھی۔ اس زمانہ مین پریس اور اخبارات ایسے مشہور لوگون کی بابت دلچسپ نوٹ دیتے اور مصورین تصویرون کے ذریعہ سے لوگون پر اُس کا اظہار اور اعلان کرتے ہین[۲]۔ ایسے لوگون کی تصویرین اور بُت نہایت ہی دلچسپی اور محبت سے دیکھے جاتے ہین جو لوگ زیادہ تر عمیق قیاس اور عمیق سمجھہ رکھتے ہین۔ وہ ایسے لوگون کے خط و خال سے اُن کی عقل اور اخلاقی حالت و چال چلن کے دریافت کرنے کی مخفی کوشش اور اپنے اپنے خیالات اور تجربات کے مطابق ایک کلیہ قایم کر کے یہہ استدلال کرتے ہین۔ کہ اِس قسم کے منظر کے

---

[۱] قیاس اور قیافہ مین ایک باریک فرق ہے۔ قیاس کی بنیاد زیادہ تر مختلف علمی دلائل پر ہوتی ہے۔ اور قیافہ کا انحصار صرف اُن آثار پر جو ایک منظر یا آثار مخصوصہ سے مختص ہین۔ قیاس ایک وسیع پیمانہ پر ہوتا ہے اور قیافہ کا میدان محدود ہے۔ اور زیادہ تر مشق اور لگاتار تجربات پر موقوف ہے۔ قیافہ قیاسات کو محتوی نہین۔ لیکن قیاس قیافہ کا محتوی ہے۔ ۱۲۔

[۲] جاپانیون کی موجودہ کامیابی اور جنگ ... لوگون کو انکا اسقدر مشتاق کر دیا ہے۔ کہ ایک معمولی جاپانی کی تصویر بھی جوشش طبیعت اور ... سے دیکھی جاتی ہے۔ اور اِنکے منظر اور خط و خال سے مختلف نتیجے نکالے جاتے ہین۔ ۱۲۔

لوگ ہمیشہ ایسے ہی ہوتے ہین۔ یا ہونے چاہئین جن حکیمون نے یہہ قرار دیا ہی۔ کہ انسانی چہرہ کے منظر مین اندرونی یا باطنی معانی کندہ ہین اور اُس سے بہت کچھہ اخذ کیا جاتا ہے۔

وہ اِس دلیل سے حق پر ہین۔ کہ انسان کے ظاہر اور باطن مین در اصل ایک گہرا رشتہ یا تعلق ہے۔ جب انسان کی طبیعت مکدر ہوتی ہے یا وہ غصہ مین ہوتا ہے۔ تو اُسکے چہرے کا منظر بدل جاتا ہے۔ اور اُس سی دیکھنے والا بخوبی استدلال کر سکتا ہے۔ کہ اُس کے باطن یا اندرونہ کی یہہ حالت اور یہہ کیفیت ہے۔ گو ہم انسان کی زبان سے اُس کی حالت اور اندرونی کیفیت پر بہت کچھہ اطلاع پا سکتے ہین۔ مگر انسانی چہرہ کا منظر کہین زیادہ محفوظ اور باطنی اطلاعات دینے کیلئے ایک امین خبر دہندہ ہے۔ انسان کا چہرہ اور چہرے کا منظر اُن تمام امور اور کیفیات کا مظہر ہے۔ جو اِس کی باطن مین محفوظ ہین۔ اور جن کا اظہار کبھی نہ کبھی ہو کر رہتا ہے۔ زبان صرف ایک آدمی کے سطحی خیالات کا اظہار کرتی ہے۔ لیکن اُسکا چہرہ اور چہرے کا منظر اُن امور کا مظہر ہے۔ جو قدرت نے اِسکے دِل اور دماغ مین ودیعت کر رکھے ہین۔

جسطرح ایک دقیق کتاب یا مضمون کے پڑھنے اور سمجھنے کے لیئے بعض وقت مشکلات عاید ہوتی ہین اسی طرح کتاب چہرہ کے مطالعہ کیلئے ہمیشہ پوری غور اور پوری سمجھہ کی ضرورت ہے۔ یہ وہ منظر اور وہ کتاب نہین۔ جو دیکھتے ہی سمجھہ لی جاوے۔ اور قیاس درست اُترے۔ اسکے واسطے مزید تجربہ اور غور کی ضرورت ہے۔ چہرہ کا منظر یا چہرہ کی کتاب ہمیشہ کھلی رہتی ہے نہ وہ مجلد ہے۔ اور نہ اوپر کوئی غلاف ہے۔ لیکن باطن کے معانی اس سے درخشان ہین۔ جنکا حل کرنا یا پانا خیلے مشکلے دارد۔

لوگ ہمیشہ یہ خیال کرنیکے عادی ہین۔ کہ انسان وہی ہے جو دکھائی دیتا ہی۔ یہ ایک کم درجہ کا خیال ہے۔ انسان صرف وہ نہین ہے۔ جو دکھائی دیتا ہے۔

بلکہ مکمل انسان وہ ہے۔ جو اُس قالب کے اندر موجود ہے ـــــ اگرچہ حرکات سے بہی انسان کے باطن پر ایک روشنی پڑتی ہے۔ اور اُن سے بہی بعض اوقات ایک معقول اور صحیح استدلال ہو سکتا ہے۔ جیسے کہ بعض قیافہ دان چھوٹے بچون کی حرکات سے شروع شروع ہی مین وہ نتایج اخذ کیا کرتے ہین۔ جو کہین اخیر اور دور جا کر نکلا کرتے ہین۔ گو ایسی ابتدائی رائین اکثر صحیح نکلتی ہین۔ لیکن حرکات سے استدلال کرنا چندان مشکل نہین۔ اور نہ ہی اون پر ہمیشہ وثوق ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ہماری حرکات کا اکثر حصہ بسا اوقات بعض عوارض اور اضطراری حالات سے مربوط ہوتا ہے۔

بعض لوگ بعض اوقات بدن کے اور حصون یا اعضا سے بہی استدلال کرنے کے عادی ہین۔ شاید انکا استدلال درست ہو۔ لیکن سوائے منظر چہرہ اور اور آنکھون کے اور اعضا بدن مین اسقدر قوت احساس اور جذبہ تاثیر نہین۔ کہ اُن سے ہم صحیح طور پر زیادہ سودمند مواد استنباط کر سکین۔ سچ پوچھو تو آنکھہ کا منظر ہی چہرہ سے دوسرے درجہ پر ہے۔ آنکھہ بہی دہوکا دیجاتی ہے۔ انسان کے جسم مین صرف چہرہ کا منظر ہی ایک ایسا بدیہی اوصاف منظر ہے۔ جو قیافہ دان کے لئے ایک کہلی کتاب اور روشن مبرہن شہادت ہے۔

قیافہ دانون نے اپنے لگاتار تجربون اور مسلسل مشاہدون سے قیافہ دانی کے چند اصول وضع کر رکہے ہین۔ اگر ان اصولون کے مطابق کام لیا جاوے تو عموماً نتیجہ صحیح نکلتا ہے۔ اُن چند موضوعہ اصولون کے بیان کرنے کے اوّل ہم یہ بیان کرنا چاہتے ہین کہ قیافہ دانی کچہہ بے گراسا حساب ہے۔ ضروری نہین۔ کہ اس عمل سے جواب ہمیشہ صحیح ہی نکلے۔ کیونکہ اسکا مدار زیادہ تر مشق پر ہے جس مشاق نے صدہا چہرون اور صدہا مناظر کا تماشا کیا ہو۔ وہی اُس مین کامیاب ہوتا ہے۔ وقت اور موقعہ کو بہی اس مین بہت کچہہ دخل ہے۔ اور اُن مقدم واقعات اور حادثات کو بہی جو عارضی طور پر انسانی چہرہ کے منظر کو تبدیل

کرنے مین فوری اثر رکہتے ہین - خوشی اور غم بہی مناظر انسانی پر گہرا اثر ڈالتے ہین
اِن عارضی آثار اور خارجی واردات سے انسانی مناظرہ مین ایک ایسی تبدیلی
آجاتی ہے - کہ بعض اوقات اُن سے ایک تجربہ کار قیافہ دان بہی غلط رائے
قائم کرلیتا ہے - ضروری اور لابدی ہے کہ سمجہہ دار قیافہ دان اِن مقدمات اور
اِن عوارض خارجی سے خبردار رہکر قیافہ لگائے - بعض حکیمون کی یہہ رائے ہے -
کہ ہم انسانی چہرہ سے ہر وقت - صحیح قیافہ نہین لگا سکتے خصوص جب باہمی ارتباط
بڑہجاوے - تو اُس حالت مین صحیح قیافہ مشکل ہوجاتا ہے زیادہ تر اُس حالت
مین وثوق اور صحت رائے کی امید ہوسکتی ہے - جب چہرہ اور منظر چہرہ اجنبی
ہو - اور قیافہ دان چہرہ دیکہنے کا عادی نہو چکا ہو - اجنبیت مین قیافہ دان کی رائے
اور خیال فوراً باطن تک پہونچ سکتا ہے - اور زیادہ ارتباط کیصورت مین چونکہ عادات
اور خصایل پر یون بہی عبور ہوتا رہتا ہے - اسواسطے اُن معلومات اور رجحان
طبیعت کا بہی اثر پڑ جاتا ہے -

جب ہم ایک شخص سے بات چیت کے ذریعہ سے مزید واقفیت اور روشناسی
حاصل کرتے ہین - تو ضمناً اُسکی عادات اور اوصاف سے بہی واقفیت پیدا کرتے
جاتے اور ایک طرح سے اُنکے عادی ہوجاتے ہین - خوشبو یا بدبو پہلی دفعہ
تو ہمارے دماغ اور اعصاب پر عجیب اور زور آور اثر کرتی ہے - لیکن جب ہم
اِسکے عادی ہوجاتے ہین - تو وہ حالت نہین رہتی - ہم ہمیشہ ایک اجنبی صورت کا
نظارہ اور مطالعہ پوری غور سے کرتے ہین - اور اپنی نگاہین منظر چہرہ کے ذریعہ سے
اسکے باطن تک پہنچا دیتے ہین - لیکن جون ہی واقفیت اور مزید روشناسی ہو
جاتی ہے - وہ حالت باقی نہین رہتی -

بعض حکماء نے یہ صلاح دی ہے - کہ قیافہ دان کے لئے یہ ضروری ہے - کہ
وہ اجنبی لوگون سے جنکا قیافہ منظور ہو - خاملانہ بڑہاتے - کیونکہ ہر اجنبی یہ کوشش
کرتا ہے - کہ دوستانہ الفاظ اور چکنی چپڑی باتون سے اپنی خوبی اور اچھائی کا اُٹھا

کرے۔ اور یہ دکھائی کہ وہ اپنے باطن کے لحاظ سے بھی قابل تعریف ہے اکثر انسان صرف مزید واقفیت سے فائدہ اُٹھاتے ہین۔ مزید واقفیت اُن کے عیوب اور کمزوریونکا اخفا کرتی اور رائے مین غلطی اور لغزش ڈالتی ہے اگر ہم مزید واقفیت کے بعد پہلی نظر کے قیافہ کا اعادہ کرین تو اِن دونوںمین ایک بین فرق ہوگا ایک مدید زمانے کے گذرنے پر طبائع کا حسن و قبح کھلتا ہے اور پھر پتہ لگتا ہے۔ کہ دراصل فلان انسان کی طبیعت اِس انداز مین تھی۔ حالانکہ اجنبیت کیصورت مین بسا اوقات ایک محتاط قیافہ دان پہلی ہی نگاہ مین بہت کچھہ تاڑ جاتا ہے۔

لوگ ہمیشہ کوشش کرتے ہین۔ کہ واقفیت پیدا کرکے باتون اور الفاظ کے ذریعہ سے اپنے محاسن کا اظہار کرین اور اپنے عیوب پر پردہ ڈالین۔ دوسرے الفاظ مین یہ کہ دوسرونکو ایک خوش کُن فریب دین۔

ان حالات کے لحاظ سے محتاط قیافہ دان کا یہ فرض ہونا چاہیئے۔ کہ پہلی واقفیت کیحالت مین جو رائے اور خیال کسی کی لنسبت بروئے قواعد قیافہ قایم کیا گیا تھا۔ اسے محفوظ رکھے یہ عمل ایک قیافہ دان کو اُن غلطیون سے بچائیگا۔ جو آئندہ کی واقفیت سے پیدا ہونے والی ہین کیونکہ اگر ایک قیافہ دان ابتدائی یادداشت نہین رکھتا۔ تو مزید واقفیت مین وہ کوئی صحیح رائے قائم نہین کرسکتا۔ کیونکہ جب ہم واقفیت کے کشادہ درجہ تک پہنچ جاتے ہین تو ہمین قیافہ دانی کا خیال ہی بھول جاتا ہے۔ جسطرح ایک حاذق طبیب بھی دوستانہ گفتگو مین ان رموز سے رہجاتا ہے۔ جو نبض شناسی مین ملحوظ رہنے چاہئین۔

بعض حکیمون کی رائے کیقدر اسکے خلاف ہے۔ اُنکا یہ خیال ہے۔ کہ صرف گفتگو سے ہی انسانی چہرہ کا منظر صحیح حالات اور صحیح کیفیات پر آگاہی بخشتا ہے۔ اپنے اِس دعوے پر وہ یہہ دلیل لاتے ہین۔ کہ جب سقراط کے پاس ایک نوجوان اس غرض سے لایا گیا کہ وہ اس کی لیاقتون کا موازنہ اور امتحان

کرے تو اُس نے نوجوان سے یہ کہا۔

"بولو تاکہ مین تمھین دیکھہ سکون"

تا مرد سخن نگفتہ باشد + عیب و ہنرش نہفتہ باشد

منشا سقراط کا یہ تہا کہ صرف گفتگو ہی مین خال وخط اور خصوصاً آنکھین شگفتہ ہوتی ہین۔ اور ذہنی کیفیات اور قابلتین چہرے پر اپنا اثر ڈالتی ہین۔ بعض کے خیال مین سقراط کا عمل خدشہ سے خالی نہ تہا۔ یا یہ کہ اس کا اُس فقرہ کے اطلاق سے یہ منشا ہی نہ تھا۔ وہ اِس اعتبار سے یہ خدشہ عائد کرتے ہین۔ کہ بولنے مین انسان ہمیشہ اپنے تئین نشیب وفراز سے بچاتا ہے۔ اور کوشش کرتا ہے کہ اِسکے باطن پر نظر نہ پڑے۔

اگر قیافہ دان صرف گفتگو سے ہی بواطن پر آگاہی حاصل کرنا چاہتا ہے۔ تو وہ اُن راہون سے دور جا رہا ہے۔ جو اُس آگاہی کا اصلی ذریعہ ہین۔ جب کسی شخص کی گفتگو سُنکر ہم اُسے ٹوکتے ہین۔ تو وہ شخص فوراً رنگ گفتگو بدل لیتا ہے۔ اور ہمارا اطمینان کرا دیتا ہے ایک مشہور قیافہ دان کی یہ رائے ہے۔ کہ ہمیشہ اُسوقت مشاہدہ کرو جب مشہود اکیلا اور اپنے خیال مین مستغرق[1] اور محو ہو۔ اور اسکے ساتھ ایسی باتین یا گفتگو نہین کرنی چاہیئے جس سے وہ ہوشیار اور چوکنا ہو کر خیالات کے زور سے اپنے چہرہ کا منظر بدل لے اور ناظر یا قیافہ دان کو خوش کن فریب مین لے آوے۔

خاموشی ایک عجیب طاقت اور عجیب موثر ذریعہ ہے۔ جب انسان خاموش اور اپنے آپ مین محو ہوتا ہے۔ تو اُسکے خیالات ایک سلیم محور پر قایم ہوتے

---

[1] جب اپنے خیالات مین بعالم تن تنہائی مستغرق ہوتا ہے۔ تو اُسوقت اوسکا چہرہ یا منظر چہرہ اسکے باطن اور اندرونہ سے ہو بہو ملکر کما جاتا ہے۔ اور اُس آئینہ قدرتی مین وہ تمام آثار اور کیفیات عکس ہو جاتے ہین۔

جو صفحہ اندرونی پر کندہ اور کتبہ ہین۔ ۱۲۔

جاتے ہین - اور اسکا چہرہ اندرونی اور حقیقی کیفیات سے حقیقتاً متاثر ہوتا جاتا ہے - جیسے دریا کا پانی جب ٹھیر جاتا ہے - تو اُسکے سطح سے تمام اندرونی حقیقتین باہر نکل آتی ہین - ایک حکیم نے کہا ہے کہ :-

جب انسان عالم سکوت مین ہوتا ہے - تو وہ سکوت یا خاموشی[1] اسکی تمام باطنی حالتون اور کیفیتون کی ایک مفتاح ہوتی ہے - اور اس کی قسمت کا ناقابل منسوخ نوشتہ - ایک فلاسفر کا قول ہے - کہ خدا نے انسان کا چہرہ ہی اس ترکیب سے بنایا ہے - کہ اس سے اسکے باطن کا حال کُھل سکے - وہ کہتا ہے - یہ دراصل ایک آئینہ ہے - جو کچھ باطن مین ہے - اسکا یہ منظر ہے - اور چہرے کے خط و خال اور اُن کی خاموش حالت یا سکوتہ کیفیت اِن تمام گہرے امور پر روشنی ڈالتی ہے - جو بصریات سے مخفی ہین - انسان کا مطالعہ دو طرح سے کیا جاتا ہے :-

"باعتبار ذہنی کیفیات"

"باعتبار اخلاقی صفات"

اخلاقی صفات کا مطالعہ چہرہ یا منظر چہرہ سے بمشکل ہو سکتا ہے - کیونکہ اگر ایک شخص بدخلق یا بدزبان یا بدروش ہے - تو وہ ایک لحظہ کے لئے اُن تمام صفات سے اپنے تئین خالی کر سکتا - اور یقین کرا سکتا ہے کہ مین اُن تمام برائیون اور عیوب سے معرا محض ہون - یا ایک نیک آدمی کی نسبت یہ خیال کیا جا سکتا ہے - کہ وہ دراصل نیک نہین ہے -

---

[1] ایک مشہور مصرع زبان زد چلا آتا ہے - "خموشی معنے دارد کہ در گفتن نمے آید" اسکا اثر اور نتیجہ خود خاموش یا خاموشی لپسند کیواسطے ہی سودمند نہین ہوتا - بلکہ اُن لوگون کے لئے ہی جو اُسے اُس حالت مین دیکھتے اور تماشہ کرتے ہین - عالم خموشی یا عالم تنہائی مین خود انسان جب اپنا آپ مطالعہ کرتا ہے - تو اُسپر اُسکے باطن اور اندرونہ کے انوار یا وہ اسرار کھلتے ہین - کہ اُسے واقعتاً ایک دوسری دنیا نظر آجاتا ہے - "

ذہنی خوبی بمقابلہ اخلاقی کے زیادہ تر سہولیت سے پڑتالی اور دیکھی جاسکتی ہے۔ ذہنی خوبیون کے مطالعہ کیلئے۔ قیافہ کافن زیادہ تر معاون اور سوید ہے۔ کیونکہ یہ مطالعہ اکثر کرکے صفحہ چہرہ سے ہی ہو سکتا ہے۔ اور ایک محتاط قیافہ دان یہ رائے قیایم کرسکتا ہے۔ کہ ذہنی مدارج کی حقیقت کیا ہے۔ اگرچہ انسان کتنا ہی باطن کی کیفیات کا اخفا کرے بشرطیکہ اس مین پوری بناوٹ اور تصنع کا دخل اور شرکت نہو۔ تاہم ایک اندرونی کیفیت کا اظہار کچھہ نہ کچھہ ہو ہی جاتا ہے۔ کُند آدمی اپنی تمام بھدی حرکات سے پہچانا جاتا ہے اور بیوقوف کی بیوقوفی اُسے بیوقوف ثابت کرہی دیتی ہے۔

ایک حکیم کا قول ہے۔ "کوئی چیز الیسی ضعیف یا سادہ اور قابل احساس نہین ہے کہ اسمین ہمارا طریق عمل دخیل نہو اور اوسکا اظہار نکرے۔ اور اُس کا منظر یا منظر قیافہ دانون کے نزدیک صرف انسان کا چہرہ ہی ہے۔

یہ پوچھا جائیگا۔ کہ چہرہ کیون خاص منظر یا خاص منظر قرار دیا جاتا ہے۔ کیا اور اعضا مین الیسی طاقت متاثرہ نہین بیشک اور اعضا مین الیسی خوبی اور ایسی طاقت نہین ہے۔ جو کچھہ دماغ اور دل۔ جگر اور شُش مین حرکات اور جذبات ہوتے اور اوٹھتے ہین۔ سب سے پہلے اون سب کا فوری اثر اعصاب اور چہرہ پر ہوتا ہے۔ اور آنکھین اُن سے متاثر ہو کر اظہار آثار وارده کرتی ہین۔ جب ہمین غصہ آئیگا۔ تو چہرہ ہی سرخ اور لال ہو جائیگا۔ خوشی اور فرحت کا اثر اُداسی اور مایوسی کا سمان بھی چہرہ پر ہی ہوگا۔ کسی دیگر عضو پر اُس کا اثر یا تو مطلقاً ہوتا ہی نہین۔ اور یا بہت دیر کے بعد۔ گو اندرونی اعضائے رئیسہ ماؤف یا ماثور ہوتے ہین۔ مگر ظاہر مین چہرہ ہی ماؤف یا ماثور ہوتا ہے ہاتھہ درد کرتا اور سینہ دُکھتا ہے۔ بظاہر ہاتھہ اور سینہ پر کوئی آلایش نہین ہوتی۔ مگر چہرہ فک ہوتا جاتا ہے۔ اور دُکھنے والا کہتا ہے۔ کہ درد اور دُکھہ سے ناچاری ہے۔

طبی اعتبارات سے چہرہ کی رگین اور اعصاب اس حکمت سے رکھے

گئے ہین۔ جنکے ذریعہ سے اندرونی حالت نہایت آسانی اور صفائی سے کھل سکتی ہے۔

آخیر پر ہم اس سوال کا جواب دیتے ہین۔ کہ قیافہ کی ضرورت کیون ہے ضرورت اسواسطے ہے۔ کہ ہم انسانی مطالعہ مین مشق بڑہائین۔ اور یہ طاقت پیدا کرین۔ کہ انسانی بواطن کی کیفیات کا اظہار ہوتا رہے۔ کیونکہ ذہنی کیفیات سے اخلاقی صفات کی زیادہ تر محکم اور استوار بنیاد پڑتی ہے۔ اور اُس صحیح مقیاس پر اخلاق کی ترقی ہوتی ہے جو تہذیب نفوس کیلئے ایک ضروری مرحلہ ہے۔

کشش جنسی

بمصداق الجنس یمیل الی الجنس ضابطہ قدرت کے ماتحت ہر جنس اپنے ہمجنس کیطرف اور ہر ذرہ اپنے ہمجنس ذرہ کیجانب رجوع کرتا ہے اگر ہم خوش اور شاد ہین تو خوشی کے ذرات سے ہی عموماً متاثر ہون گے۔ اور اگر دُکھی ہین تو ایک خاص وقت تک غم ورنج کے سامان خود بخود جمع ہوتے جاوینگے ہر ذرہ۔ ہر وجود۔ اور ہر شئے ایک میلان رکھتی ہے اُس میلان کے مطابق دوسرے ذرات اور سواد اُسکی جانب رجوع لاتے ہین ہر کیفیت اور ہر جنس اپنا ہمجنس خود تلاش کرتی ہے اور ہر ذرہ اپنے ہمجنس ذرہ سے ملجاتا ہے۔ ایسے امتزاج سے اُسکی کیفیت مین فرق نہین آتا بلکہ ذات مین ذات ملجاتی ہے ایک پانی کا قطرہ جب مٹی مین جا ملتا ہے تو اُسکی کیفیت معدوم ہوکر بظاہر مٹی ہی ہو جاتی ہے لیکن خلاف اسکے پانی کا قطرہ پانی مین ملکر ایک ہی کیفیت مین منتقل ہو جاتا ہے اور اُن دونون مین کوئی تمیز باقی نہین رہتی اسیطرح آگ کے شعلے آگ مین ملکر آگ ہی ہو جاتے ہین اس

قسم کا امتزاج صرف اُن حالتون مین ہوتا ہے جبکہ ایک جنس اپنے ہمجنس کیطرف عود اور رجوع کرتی ہے غیر جنس ہونیکی صورت مین یہہ کیفیت ہو بہو باقی نہین رہتی بیشک غیر جنس کی صورت مین امتزاج تو ہوتا ہے مگر کیفیت مین گونہ فرق آجاتا ہے۔ پانی اور آگ کا امتزاج تو ہوسکتا ہے مگر ساتھ ہی انکسار کیفیت بہی ہوجاتا ہے۔

ہر شئے یا ہر وجود کی ایک جداگانہ کیفیت ہے ایک شئے یا ایک وجود کی کیفیت دوسری کیفیت سے نہ تو ملتی ہے اور نہ اُس مین مختلطہ ہوکر انکساری کیفیت سے محفوظ رہ سکتی ہے گو ایسے اختلاط اور انکسار سے ایک تیسری کیفیت ضرور پیدا ہوجاتی ہے مگر یہہ نہین ہوسکتا کہ اپنے قالب مین ہو بہو "ایک شئے کی اصلی کیفیت ہنوز باقی ہے" یا اُس مین انکساری کیفیت پیدا نہین ہوئی۔ باوجود اِس اختلاط اور انکسار کے اصلی کیفیت کا جوہر کسی نہ کسی حد مین کچھہ نہ کچھہ باقی بہی رہتا ہے کیمیادی عمل کے ماتحت انکساری صورت مین بہی اجزائے سابقہ جو جدا کر دیئے جاتے ہین۔ اِس امر کی دلیل ہے کہ سابقہ کیفیت کا اس انکسار اور اختلاط سے انعدام نہین ہوتا پانی مین مصری ملکر اپنی سابقہ کیفیت کسی نہ کسی صورت مین قائم رکہہ کر منکسر ضرور ہوجاتی ہے لیکن پہر بہی وہ پانی کے اندر موجود ہے اور کیمیادی عمل سے پانی مین سے جدا کی جاسکتی ہے۔

اختلاط اور انکسار سے دونون اشیاء کی کیفیتن منقلب اور منکسر ہوجاتی ہین اور کیفیت غالب سے دوسری کیفیت مغلوب ہوجاتی ہے۔ ہمجنس کیفیتون مین یہہ عمل ساری نہین رہتا وہان صرف ایک قسم کا امتزاج ہی ہوتا ہے اور یا ایک لطیف کشش۔ یہہ کہا جاتا ہے کہ ہر جسم مین ایک مقناطیسی مادہ مودعہ ہے دو متضاد جسمون مین مختلف کیفیات مین یہہ مادہ پایا جاتا ہے اور ہمجنس مین ایک ہی نسبت سے بعض حکیمون کی یہ رائے بہی ہے کہ یہہ مقناطیسی اثر یا جنسی کشش بذریعہ ذرات کے عمل کرتی ہے اس خیال یا اس اعتبار سے کہ دنیا کے کل اجسام

کی ترکیب ذرّات سے ہی ہوئی ہے ذرّات کا امتزاج اور اختلاط ایک وجود کی
بنیاد ہے اور جب کوئی جسم اپنی ترکیب چھوڑ دیتا ہے تو ذرّات ہی جدا جدا ہو کر
انقلاب اور انکسار کا باعث ہوتے ہین۔

ہر ایک قسم کے ذرّات مین ایک خاص قسم کی جداگانہ مقناطیسی طاقت
ہوتی ہے۔ اُسی کے مطابق وہ کشش اور جذب کرتے ہین اور اُسی کے مطابق اُن
کی جانب دوسرے ذرّات کا رجوع ہوتا رہتا ہے۔

ایک ہی قسم کی زمین مین اگر مختلف قسم کی جنسین اور بیج بوئے جاوین تو ہر
بیج اور ہر جنس اپنے اپنے خاصہ اور کشش کے مطابق مواد خاصہ کا اجزائے زمین
مین سے استحصال کرتی جائے گی مثلاً اگر ایک ہی ٹکڑے زمین مین نارنگی اور آم
لگائے جاوین تو اپنے اپنے خاصہ کے مطابق اِن دونون کے . . . . .
مزون مین فرق ہوگا گو وہ دونون ایک ہی ٹکڑے زمین کی پیدائش ہین مگر اُن کے
خواص اور لذات مین باعتبار اپنی کشش اور مقناطیسی اثر کے فرق ضرور پایا جاویگا
اس سے یہہ ثابت ہوا کہ خواص اور مزہ جنس کا اپنی ذاتی کیفیت کے تابع[لہ] ہے۔
اگر ایسا نہوتا بلکہ ارضی جواہر سے یہہ کیفیت نشو و نما پاتی تو نارنجی ایک زمین مین
نارنجی کا مزہ رکھتی اور دوسری مین آم یا جامن کا مزہ دیتی خربزہ ایک ٹکڑے زمین
مین ہندوانہ ہو جاتا اور ہندوانہ خربزہ ایک قسم کی زمین مین جو مختلف جنس اور مختلف
بیج مختلف مزون سے نشو و نما پاتے ہین اُسکا موجب یہی ہے کہ ہر جنس اور ہر بیج بجائے
خود ایک جداگانہ خاصہ اور میلان رکھتا ہے۔ اور اُس میلان اور خاصہ کے مطابق
وہ ہر ایک زمین سے مواد کا جذب کرتا ہے دنیا مین جسقدر شعبے۔ پائے جاتے ہین

لہ اجزائے ارض مین مختلف خاصیتین اور مختلف قسم کے ذرّات ہوتے ہین جو ہر ایک قسم کی جنس کیساتھ مختلط ہوتی
رہتی ہین ہر جنس اپنی طبیعت کے مطابق ذرّات کا استحصال کرتی ہے بعض اجناس کیواسطے ایک زمین جو زیادہ تر مناسب
خیال کیجاتی ہے اوسکا بھی یہی موجب ہے کہ اُس زمین مین اُسکے مناسب ذرّات اور خواص پائے جاتے ہین جو جنس
ایک زمین مین اچھی طرح اگتی اور پھل نہین لاتی وہ زمین اُسکے مطابق نہین ہوتی۔ ۱۲-

وہ مختلف انواع پر منقسم ہین ایک نوع دوسرے نوع سے اختلاف رکھتی ہے
اور کسی نہ کسی جہت سے مغایر ہے انواع کے اندر مختلف اجناس بھی ہین
اون مین بھی اختلافات ہین ہر جنس دوسری جنس سے باعتبار اپنے خاصہ اور
جداگانہ جذب کی تمیز دی جاتی ہے انواع ۔ اجناس کا اطلاق نباتات جمادات
ماکولات مشروبات پر ہی نہین ہوتا حیوانات جسمانیات روحانیات ۔ اخلاق ۔
عادات پر بھی ہوتا ہے ۔ جسطرح ایک غلہ اپنی ذات مین ایک خاص اثر اور
ایک خاص جذب رکھتا ہے اسیطرح ایک عادت اور ایک خیال بھی اپنی ذات
مین ایک خاص اثر اور خاص جذبہ رکھتا ہے جسطرح ایک جنس زمین مین سے
اپنے مواد کا جذب اور اخذ کرتی ہے اسیطرح ایک عادت اور ایک خلق بھی اپنے
جذبات کے مطابق اخذ کرتا رہتا ہے ۔ انسانون مین جسقدر عادتین پائی جاتی
ہین اور جسقدر اخلاقی طاقتون اور اخلاقی مواد کا ذخیرہ ہے وہ سب دراصل جداگانہ
اجناس ہین جھوٹ ایک جنس ہے ۔ سچ ایک جنس ہے غرور ایک جنس ہے
فروتنی ایک جنس ہے ظلم ایک جنس ہے رحم ایک جنس ہے ہمدردی ایک
جنس ہے ستم ایک جنس ہے جود وسخا ایک جنس ہے بخیلی دریا ایک
جنس ہے خوشی ایک جنس ہے غم ایک جنس ہے شجاعت ایک جنس ہے
بزدلی ایک جنس ہے یہ سب جنسین مزرعہ قلوب مین نشوونما پائی اور مختلف پھل لاتی
ہین جیسے ماکولی جنسون کے مزے جدا جدا ہوتے ایسے ہی اخلاقی روحانی جنسون
کی لذتین اور خواص بھی جداگانہ ہوتے ہین گو وہ ایک ہی مزرعہ قلب کے اندر اُگتے
اور نشوونما پاتے ہین ۔ مگر خواص اور آثار جداگانہ رکھتے ہین ۔

جب کبھی یہ سوال یا اعتراض کیا جاتا ہے کہ " ایک ہی دل مین صدق وکذب
کیونکر نشوونما پا سکتے ہین " کیونکر ایک ہی دل مین غصہ اٹھتا ہے ۔ اور پھر اُسی مین سے
غم پیدا ہو سکتا ہے تو اُسوقت لوگ حیران سے ہو جاتے ہین یہ نہین سوچتے کہ جس
طرح ایک ہی زمین کے اندر مختلف جنسین مختلف مزے اور ذائقہ لیکر نکلتی ہین

اور ایک کو دوسری سے کوئی نسبت نہین ہوتی اسیطرح مزرعہ قلب مین بھی مختلف عادتین اور اخلاق نشوونما پاتے اور پہل لاتے ہین اور پہر اُن سب کے خواص اور آثار مین نسبتًا اختلاف بھی ہوتا ہے کیا یہ ممکن نہین کہ زمین کیطرح قلب بھی مختلف ذرآت سے مرکب اور مولف ہو اور اُسکی پیداوار بھی زمین کی پیداوار کی طرح مختلف لذتین مختلف خواص اور صورتین رکھتی ہو۔

جسم ایک ہی ہوتا ہے اور نظام جسم بھی ایک ہی قانون کے تابع رہتا ہے تندرستی بھی اُسی مین ہوتی ہے اور بیماریان بھی اُسی مین سے نکلتی ہین گو اسباب تندرستی اور موجبات امراض بیرونی بھی ہوتے ہین اور جسم پر اثر کرتے ہین۔ لیکن اندرونی مقام بھی بیرونی مواد کیطرح موثر ہوتا ہے جیسے ایک غذا یا فاسد آب وہوا سے بیماری پیدا ہوتی اور تکلیف مین ڈالتی ہے۔ ایسے ہی اندرونی مواد کا فساد بھی بیمار کر سکتا ہے جب اندرونی نظام کامل اور بے نقص ہوتا ہے تو بیرونی فاسد مواد بھی خراب اثر نہین کرتے اگر معدہ اچھا ہو اور جگر مین کوئی نقص نہو تو اکثر اوقات ثقیل غذائین بھی ہضم ہو جاتی ہین لیکن جب معدہ ماؤف ہوتا ہے تو زود ہضم غذا بھی فاسد ہو کر ریاح یا تبخیر پیدا کرتی ہے۔

ہماری جسمانی ہستی کیطرح روحانی ہستی بھی ایک مخزن یا ایک معدہ اور ایک قلب رکھتی ہے اِنپر بھی اسیطرح آثار وارد ہوتے ہین جیسے جسمانی اعضار اور قلب[۵] و دماغ وغیرہ پر۔ یا یون سہی کہ خود روح پر ہی تمام ایسے مواد کا اثر ہوتا ہے۔

جسم کی طرح روح کیواسطے بھی ایک پیمانہ صحت اور ایک حالتِ بیماری ہی روح پر بھی بعض عوارض اور بعض آثار وارد ہو کر بیماریان یا علل فاسدہ پیدا کرتے

۵؎ قلب سے مراد وہ صنوبری شکل کا مضغہ گوشت مراد نہین ہے جو ہمارے ایک پہلو مین آویزان ہی بلکہ وہ خاص حالت یا خاص قوت جسے قوت ضمیر سے تعبیر یا موسوم کرتے ہین اور جسکی رہبری اور رہنمائی ہمارے مہمات مین ہر وقت کفیل رہتی ہی وہ لوگ دہوکہ مین ہین جو صنوبری شکل کے قلب سے اصلی قلب مراد لیتے ہین یہہ ایک جسمانی قلب ہے روحانی قلب وہی ہے جسے دوسرے الفاظ مین ضمیر کہا جاتا ہے۔ ۱۲

ہین اور بعض عادات اور بعض آثار اُسکی تقویت اور صحت کا موجب ہوتے ہین۔

اچھی عادتین اور بُرے اخلاق بیجون کی مثال ہین جسطرح ہر ایک قسم کا بیج زمین مین ہوکر نشو ونما پاتا اور پہول پہل لاتا ہے اسیطرح ہر ایک قسم کی عادت[۵] صداقت۔ بطالت بہی مزرعۂ قلب مین ہوکر نشو ونما پاتی اور پہل پہول لاتی ہے اور ایک وقت تک اُسمین رہکر ترقی بہی کرتی جاتی ہے۔

---

[۵] عادتون کی بابت یہ بحث بہی کیجاتی ہی کہ "وہ فی نفسہ کوئی طاقت ہے" یا اُن کا احساس محض اعتباری ہے۔ اکثر کی رائے مین عادات بذاتہ ایک طاقت ہین اور وہ ایک احساسی وجود بہی رکہتی ہین اور بعض کی رائے مین وہ محض اعتباری ہین محض چند اعتبارات کی بناپر اُنکی تصدیق وتکذیب تائید وتردید کیجاتی ہے ورنہ فی نفسہ کوئی یا کسی قسم کا وجود نہین رکہتین۔ ہماری رائے مین توجیہ ثانی درست نہین ہے کیا حکم قانون سیاسی کا کوئی وجود ہے کوئی نہین جب ایک حاکم یا ایک بادشاہ کوئی حکم دیتا ہے تو اُسکا کوئی وجود نہین ہوتا صرف ایک احساس کا احساس ہوتا ہی جب کبھی یہہ کہا جاتا ہے کہ تم "ایسا کرو" تو بظاہر اس کا کوئی وجود نہین ہوتا سوائے اسکے کہ طبائع پر ایک خاص قسم کا احساس غالب آجاتا ہے اور محکوم اُسکے مطابق کرنے پر طوعًا وکرہًا مجبور ہوتا ہے گو حکم کا بذاتہ کوئی وجود سوائے وجود احساس کے نہین ہوتا مگر اُسکے مطابق عمل کرنے سے ایک مرئی وجود پیدا ہوجاتا ہے۔

"دروازہ کو بہیڑ دو"

ایک حکم ہے اور اسکا کوئی مرئی وجود نہین لیکن دروازہ بہیڑ دینا حکم کا وجود عملی یا وجود ثانی ہے۔

اگر دروازہ نہ بہیڑا جاوے تو حکم کی تعمیل نہین ہوگی اور اگر بہیڑ دیا جاوے تو اُسکا بہیڑنا ہی حکم کا ایک عملی وجود ہوگا۔

خوشی اور غم کا کوئی رنگ اور کوئی وجود بذاتہ نہین ہی لیکن اُنکا مواد اُنکا عمل یا احساس وجود ثابت کرتا ہے جب کوئی شخص یہہ کہتا ہی مجہو خوش ہونا چاہئے تو وہ کسی خاص وجود کی تلاش نہین کرتا ہی بلکہ اُن چند آثار اور اسباب کی جو اسکے دل ودماغ پر متاثر ہوکر اُنہین فکر وغم سے ایک عرصہ کیواسطے فارغ البال کردین خوشی اور غم کا وجود اگر ثابت ہوتا ہے تو صرف چند خیالات کے اُس باضابطہ یا بے ضابطہ دورہ سے جو انسان کے دل ودماغ پر ایک عرصہ کیواسطے وارد اور ساری رہتا ہے۔ اگر یہہ پوچہا جاوے کہ تمہارے بدن مین خوشی کا وجود کہان پر ہے تو سوائے چند احساسی دلائل کے اور کوئی جواب نہین ہوگا خوشی پر ہی موقوف نہین بہت سے احساسات کی ہم پوری تشریح نہین کرسکتے مثلاً اگر ہم ایک نیا پہل کہائین تو دوسرون پر اُسکا مزہ سوائے چند قرینی مثالون کے اور کسطرح پر ظاہر کرسکتے ہین۔ ۱۲

جب کوئی اچھی عادت یا اچھا خیال مزرعہ قلب مین منعکس اور منتقل ہو جاتا ہے
تو جنسی کشش کے زور سے اور بہی اچھی عادتین اور اچھے خیالات رفتہ رفتہ اُس کی
جانب رجوع لاتے اور ملتے جاتے ہین یہانتک کہ یہی قلب تمام اچھی باتون اور اچھے
مواد کا مرجع ہو جاتا ہے اور پہر اچھی باتون کا اکتساب اور بری باتون سے اجتناب
اسکا ایک خاصہ اور طبیعت ثانی ہو جاتی ہے جب بُری باتین مزرعہ قلب پر جگہہ لیتی
ہین تو اسی سلسلہ مین اور بہی ایسی بری باتین قلب کیجانب رفتہ رفتہ کہنچتی آتی ہین یہانتک
کہ قلب سلیم بہی قلب فاسد ہو کر تمام ذلتون کا مخزن اور مصدر ہو جاتا ہے۔
چونکہ بپابندی ضابطہ کشش جنسی کے ایک جنس دوسری جنس پر مقناطیسی اثر کرتی
اور اُسی قسم کے ذرات کی جاذب رہتی ہے اس واسطے ضابطہ اخلاق کی یہہ پہلی دفعہ
ہے کہ "تم ہمیشہ اچھی باتون اچھے اخلاق کا انتخاب۔ کرو۔" وہی عادتین لو جو
اچھی اور سودمند ہون۔
"اچھی صحبتون اور اچھے لوگون مین رہو۔
"اچھی کتابین دیکھو اور اچھا شغلہ رکھو۔
تو اُسکا مطلب یہی ہوتا ہے کہ۔
جب ہم ایک اچھی عادت رکہتے ہین تو اور اچھی عادتین بہی خود بخود ہماری جانب
رجوع لاتی ہین مثلاً اگر ہم عبادتِ الہی مین مصروف ہین یا صدق شعار ہون تو اِن
کے ساتھ ہی اور اچھی عادتین بہی ہماری طرف رجوع لائینگی اور ایک صدق دوسری
تمام صداقتون سے خود بخود قریب ہوتا جاویگا اسیطرح ایک بری عادت یا بار دیہ
تمام دوسری بُری عادتین اور بری روشین اپنی طرف رفتہ رفتہ لے آتا ہے نتیجہ اس
عمل کا یہہ ہو گا کہ "ہر ایک قسم کی خوشی اور غم اچھی اور بری عادتون کے ہم خود
ہی مکتسب اور باعث ہوتے ہین۔
"ہماری ایک برائی اور ایک اچھائی صدہا دیگر برائیون اور اچھائیون کی جاذب
اور جامع ہوتی ہے۔ اگر یہہ اصول اور تجربہ درست ہے تو کیا ہمین اُن مواد اور اُن

وسائل کیجانب رجوع نہین چاہیئے جو ہمین نیکی اور سعادت کیطرف لیجاتے ہین اور کیا ہمارے واسطے اخلاقی قوانین اور تمدنی ضوابط کوئی ایسی سبیل نہین نکال سکتے جو اچھائیون کی جامع اور جاذب ہو۔

اخلاق۔تمدن۔مذہب ہمین بُری عادتون بُرے آثار سے کیون روکتا ہے صرف اِس وجہ سے کہ جب ہم بُری عادتون مین سے ایک عادت کے بہی عادی ہو جاوینگے تووہ اور بُری عادتون کا بہی اکتساب آسانی سے کر سکے گی اور اگر ہم اچھی عادتون کے عادی ہونگے تو اُنکی بدولت ہمیشہ اچھی عادتین ہی معرض اکتساب مین آتی رہین گی۔ ہر حال مین خوش رہو اور اچھی عادتین ڈالو تا کہ ضابطہ قدرت کی پابندی سے ہمیشہ خوشی اور اچھی عادتین تمہاری جانب خود بخود تمہاری اس کشش کی بدولت رفتہ رفتہ رجوع لاتی رہین اور تم ایک کمل انسان بنجاؤ نہ صرف اِس دنیا کیواسطے بلکہ اُس دوسرے عالم کیلئے بہی جو ابہی تمہاری نگاہون سے دور اور مخفی ہے۔

دائرہ علم وجہالت

دنیا میں کوئی ایسی شے یا کوئی ایسا مرحلہ نہین ہے جس کی کوئی نہ کوئی حد نہو اگرچہ ہم بعض اوقات اکثر اشیاء اور اکثر طاقتون یا مرحلون کی نسبت مجازاً یا خیالاً یہ کہنے کے عادی ہین کہ اُن کی انتہا یا حد کوئی نہین ہے لیکن حقیقتاً ہم یہ کہہ ہی نہین سکتے کہ جو چیزین ہمارے علم جامع مین آچکی ہین ان کی کوئی حد نہ ہو ہر شے یا ہر طاقت دوسری شے یا دوسری طاقت سے جہان چند اور اعتبارات سے ممتاز ہے با عتبار حدود بھی ممیز ہے۔

گو بعض مراحل اور بعض اشیاء کی حدین ہمین کافی طور پر معلوم نہون

لیکن یہ نہین کہا جا سکتا کہ اُنکی کوئی حد نہین ہے یا کوئی حد نہین ہو سکتی۔
ہاں صرف ذات باری ہی ایسی ہے جس کی نسبت بالاتفاق یہ طے شدہ ہے
کہ وہ بیحدو بے پایاں ہے اگر ذات باری بھی ایسی نہوتی تو وہ بھی محدود مراحل مین
داخل ہوکر ذات باری نہ رہتی۔ جب ہم یہ کہتے ہین کہ ہر ایک مرحلہ یا ہر ایک شے یا
ہر ایک طاقت کی کوئی نہ کوئی حد ہے تو اُسکا مطلب عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ اُس
کی کوئی نہ کوئی ابتدا اور انتہا ہوتی ہے۔ وہ ایک نقطہ سے شروع ہوتی ہے اور
دوسرے نقطہ پر ختم ہو جاتی ہے۔ کوئی مرحلہ کوئی شئے اور کوئی طاقت لے لو اُسکا
کوئی نہ کوئی ابتدائی اور انتہائی نقطہ ضرور ہی ہوگا۔ جس نقطہ پر جاکر اُسکا خاتمہ ہوتا ہے
وہی اُس کی انتہا ہے اور وہی اُس کی حد ہے جو بات یا جو شے انسان جانتا ہے
اس کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ اُسکے علم یا دائرہ علمی مین ہے۔
جو مراحل انسان کی قوت علمیہ سے دور ہین یا جو باتین انسان نہین جانتا اور
جن مراحل سے ابھی گزرا نہین اُن کی نسبت یہ کہا جاوے گا کہ اُن سے وہ جاہل
یا لاعلم[له] ہے۔
جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلان جاہل ہے یا فلان عالم ہے تو عرفی معنوں مین اسکا
مطلب یہی ہوتا ہے کہ ایک کچھ جانتا نہیں اور دوسرا جانتا ہے لیکن اگر حقیقت
الامر پر غور کیا جاوے تو کہا جاویگا کہ جسے جاہل کہتے ہین وہ بھی کچھ نہ کچھ جانتا ہے
اور جسے عالم کہا جاتا ہے اُسکے دائرہ علمی سے بھی کوئی نہ کوئی حقیقت یا مرحلہ
باقی اور خارج رہتا ہے۔
کیا ہم کوئی ایسا جاہل نظیراً پیش کر سکتے ہین جو کچھ بھی نجانتا ہو یا کوئی ایسا عالم

له جہالت اور لاعلمی مین بعض اوقات تمیز کی جاتی ہے جہالت ایک ایسی حالت کا نام ہے جو اپنے اندر کچھ ہی نہین رکھتی یا علم سے بہت ہی فاصلہ پر ہوتی ہے۔ لاعلمی میں ایک خاص شے یا خاص مرحلہ کا گو علم نہیں ہوتا لیکن دوسری قسم کے علم ہوتے ہیں بعض کی یہ رائے ہے کہ جہالت میں کوئی نہ کوئی علم ہوتا ہے کوئی جہالت اپنے مزعومہ علم سے خالی نہیں ہوتی جیسے ہر علم مین جہالت مستتر ہے ایسی ہی ہر حالت مین علم مخفی ہے۔ ۱۲

جامع ہماری نظرون مین ہر جو سب کچھ جانتا ہو۔ بڑے سے بڑا جاہل اور بڑے سے بڑا عالم لے لو معاملہ برعکس ہوگا جاہل تو شاید یہ کہہ بھی دیگا کہ مین کہ مین کچھہ نہ کچھ جانتا ہوں لیکن ایک فلاسفر مزاج عالم اپنے مبلغ علم پر خیال کر کے یہ کہنا مناسب سمجھیگا کہ مین کچھ بھی[له] نہیں جانتا۔

ہر خلقت گو اپنے ساتھ مجموعہ علم نہین لاتی اور گو اُسکے معلومات محض محدود ہوتے ہین یا یوں کہیئے کہ معلومات کا دائرہ بہت ہی تنگ ہوتا ہے لیکن پھر بھی محض جہالت کبھی نہین ہوتی۔ قدرت نے جو کچھہ طبیعت مین رکھا ہوتا ہے وہی ایک علم ہے۔ محض جہالت کے منافی بیشک علم ہے لیکن جہالت بہ احدالعلم محض جہالت نہین ہے پیدا ہونے کے ساتھ ہی ایک خاص علم مخلوق کے حصہ مین آنے لگتا ہے بچہ جب پیدا ہوتا ہے تو بطن مادر سے مغائر ایک اور عالم دیکھتا اور سُنتا ہے یہ بھی ایک علم ہے۔ گو بچہ اپنے ایسی ابتدائی معلومات کا بیان اور اظہار نہیں کر سکتا لیکن اس سے یہ لازم نہین آتا کہ وہ ایک قسم کا علم نہ ہو اگر یہ حالت علم نہو تو اس کی کیا وجہ ہے کہ بچہ ایک دہشت ناک آواز سنکر اور ہولناک صورت دیکھکر ڈر اور سہم جاتا ہے۔ چونکہ وہ بمقابلہ بطن مادر کے ایک عجیب یا ہولناک سماں آنکھوں دیکھتا اور کانوں سُنتا ہے اسواسطے متاثر ہو جاتا ہے یہ ایک ایسی مثال ہے جیسے ایک شخص بہ عقل و فراست ناگہاں کوئی عجیب واقعہ محسوس کر کے متاثر ہو جائے اگر اس حالت مین اسے ایک علم کہا جاتا ہے تو کیوں بمقابلہ بچہ کے بھی علم کہا جائے۔ علم تبیین یا اظہار ہی کا نام نہین بلکہ

[له] بڑے بڑے حکموں اور فلاسفروں نے اخیر پر یہی کہا یا یہی کہتے ہین کہ ہم کچھ نہین جانتے یا ہمنے باین ہمہ کچھہ نجانا جن لوگون کے یہ اقوال ہین وہ باین جہت راستی پر ہین کہ جو کچھہ اُنھون نے بآیں مساعی جانا وہ اُس ذخیرہ سی کوئی نسبت نہ رکھتا تھا جو ابھی جاننا باقی تھا۔ اگر ایک شخص لاکھوں من کے تودہ سے تولہ دو لہ اُٹھائے تو یہی کہا جاویگا کہ کچھ بھی نہ اُٹھایا۔ دنیا شروع سے اس ذخیرہ مین سے اُٹھاتی آئی ہر کوئی کہہ سکتا ہر کہ اُس ذخیرہ مین سی کسقدر حصہ نکلا ہی نسبتے ندارد۔ جو اُٹھایا ہی اُسپر بھی وثوق نہین کوئی کچھہ کہتا ہے اور کوئی کچھہ وزن تو جُدا رہا اُٹھانے مین ہی اختلاف ہی کتنے ہین جو اتفاق کرتے ہیں اور کتنے ہین جنکا قطعی اطمینان ہوگیا ہی اور جو بالکل قانع اور مطمئن ہین۔ ۱۲۔

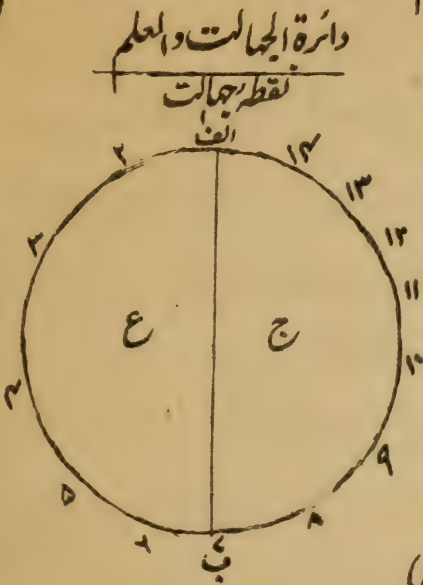
اس مین احساس اور ادراک بھی شامل ہے اگر یہ اُصول ٹھیک نہیں تو پھر گونگوں اور بہروں کی نسبت کیا کہا جاوے گا اُنہین بذریعہ ادراک اور احساس کے برابر علم الاشیا ہوتا ہے اور وہ بھی علم الاسباب اور اثر علل سے متاثر ہوتے ہین بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ دراصل محض جہالت کوئی حالت ہی نہین محض لاعلمی کہا جائے تو درست ہے بعض نے اس کی یوں بھی تاویل کی ہے کہ جہالت اور علم کا شروع ایک ہی نقطہ سے ہوتا ہے اور ایک ہی نقطہ پر خاتمہ بھی ہو جاتا ہے۔ بعض نے یہ کہا ہے کہ دراصل جہالت بھی ایک قسم کا علم ہے۔ جو شخص یہ نہیں جانتا کہ مریخ مین بھی آبادی ہے یا چاند مین بھی پہاڑ اور غاریں ہیں تو خود اُسکے مقابلہ مین یہ بھی ایک ناقص علم ہے جب یہ جانجا تا ہے تو یہی ناقص علم کامل ہو جاتا ہے۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ مین نہیں جانتا تو اُس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ میرا علم اسکے خلاف ہے۔ زید جب یہ کہتا ہے کہ یوں نہیں ہوتا یا یون نہیں ہے تو یہ بھی ایک علم ہے گو کہ وہ ناقص ہی کیون نہو۔

یہ ایسے لوگوں کی رائیں ہیں جو جہالت اور علم کا دائرہ ایک سمجھتے ہیں خلاف اُن کے جو لوگ علم اور جہالت کے دائرے قرار دیتے ہین انکے نزدیک جہالت اور اور علم میں کوسوں بُعد ہے۔ انکے ذہن مین ایک نقطہ دوسرے نقطہ سے الگ ہی لیکن اُس مشرب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر جہالت اور علم کے جُداگانہ دو نقاط ہین تو لازم تھا کہ جہالت کی موجودگی مین علم نہو اور علم کی موجودگی مین جہالت نہ رہے حالانکہ مشاہدہ اسکے خلاف ہے جیسے رحم کی حالت میں غصہ بھی موجود ہوتا ہے اور غصہ میں رحم بھی ایسے ہی جہالت مین علم کی موجودگی بھی ہوتی ہے اور علم کے ساتھ جہالت کا سایہ بھی پایا جاتا ہے۔

ایک دوسرے فریق کی یہ رائے ہے کہ جہالت اور علم دو خطوط متوازی کے متساوی ہین اُنکا شروع دو متساوی و متوازی نقطوں سے ہو کر برابر چلا جاتا ہی۔ اسپر بھی یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ بعض اوقات گو بالکل نہیں مگر کچھ نہ کچھ ایک خط میں نقص آجاتا ہے جس سے یہ کہنا پڑتا ہے کہ ایک ہی رفتار مین یہ دونوں نہین

چلتے ہین جو تعریف متوازی کے مغائر ہے۔

جو لوگ واحد دائرہ کے قائل ہین وہ بہ تنصیف دائرہ جہالت کا جو نقطہ یا مرکز قرار دیتے ہین اُسی موقعہ یا اُسی نقطہ سے علم کا شروع بھی تبلاتے ہین - اور یہ کہ علم کا خاتمہ بھی اُسی نقطہ کے دوسری جانب آکر ہو جاتا ہی۔

دائرۃ الجہالت والعلم
نقطہ جہالت
الف
۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۱۰ ۱۱ ۱۲ ۱۳ ۱۴
ع ج
ب

فرض کرو کہ نقطہ جہالت حرف الف ہی اور علم کی رفتار بھی اُسی نقطہ الف سے شروع ہوتی ہوئی بڑہتی بڑہتی ہندسہ ۶ پر جب پہنچی تو حرف ب پر جاکر جو قائمقام ہندسہ ۷ کا ہی بہ عمل تنصیف ٹہیک نقطہ جہالت کے مقابل مین آگئی - حرف (ب) پر نیچے سی علم کی طاقت اور جہالت کی طاقت دونوں برابر ہین نصف دائرہ ع) حیطہ علم مین ہی اور نصف دائرہ (ج) نقطہ جہالت کے اندر ہی جب رفتار علم حرف (ب) سے گزری تو گو اُس کی طاقت مین ترقی اور افزونی آتی گئی لیکن جو درجے نقطہ جہالت کے نمبروار قریب واقعہ ہوتے گئے ہین اُنکا بعد درجہ بدرجہ کم ہوتا گیا - ۸ - ۹ - ۱۰ - ۱۱ - ۱۲ درجے طے کرکے علم کی رفتار نقطہ جہالت سے صرف دو درجے یا دو نمبر اس طرف رہ جاتی ہے - درجے ۱۳ اور ۱۴ سے علم پھر نقطہ جہالت حرف (الف) مین جاملتا ہے۔

اگر نقطہ جہالت قائم بذاتہ مانا جائے اور ضرور ماننا پڑیگا تو ساتھ ہی اسکے یہ بھی ماننا ہوگا کہ علمی رفتار بڑہتی بڑہتی نقطہ جہالت میں جاملتی ہے جسکا اثر یہ ہوگا کہ۔

ہمارا تمام علم ترقی کرتے کرتے اُسی محور پر جارہتا ہی جہاں سے وہ شروع ہوا تھا۔

اور جہاں سے وہ شروع ہوا تھا وہ نقطہ جہالت ہے۔

نتیجہ یہ کہ جہاں سے جہالت شروع ہوتی ہی وہاں علم کا خاتمہ ہوتا ہے یا جہالت اور علم کا شروع اور خاتمہ ایک ہی نقطہ کے ماتحت ہے اگر اس نقطہ کو بجائیکہ علم سب درجہ طے کرتا ہوا وہاں پہنچ جاوے بنظر غور دیکھا جاوے تو صاف معلوم اور ثابت

ہو گا کہ علم باوجود اس قدر تگ و دو کے پھر اپنے پہلے محور یا مقام پر گھوم گھام کر واپس آگیا ہے یا تو وہ خود جہالت مین ملگیا ہے اوریا جہالت اُس مین مل گئی ہے۔

اور یہ حالت اُس کی بمقابلہ اُس حالت کے جب وہ حرف (ب) پر پہنچا تھا بہت ہی مختلف ہے۔ حرف (ب) پر وہ ٹھیک نقطۂ جہالت کے مقابلہ مین قائم تھا اور چونکہ نقطہ الف سے ابہی سات درجے طے کرنیکا باقی فاصلہ تھا اسواسطے اُسکا زور اور اُس کی روشنی زیر زوال نہیں تہی لیکن ہندسہ ۱۴ پر پہنچ جانے سے وہ اپنی سکت اور اپنی نورانیت یا تو بالکل ہی کھو بیٹھتا ہے اوریا بمصداق۔ من تو شدم تو من شدی ایک دوسرے مین ملجاتے ہین۔ اگر علم و جہالت مین واقعی کوئی فرق نہین ہے تو یہ مان لینا ہی مشکل نہین کہ اخیر مین نقطہ (الف) پر جاکر دونون مین ملاپ ہو جاتا ہے لیکن اگر دونوں مین مغائرت لازمی ہے تو پھر یہ ماننا مشکل ڈالتا ہے کہ نقطہ (الف) پر جاکر ان مین ملاپ ہو جائے۔ اگر ہم دائرہ کی صورت مین علم و جہالت کی بحث کرتے ہیں تو لازم ہے کہ جہالت یا علم کا کوئی نہ کوئی نقطہ مقرر کریں جو نقطہ ہو گا وہ اخیر پر یہی نتیجہ پیدا کریگا۔

بعض نے اس استحالہ کا حل یوں کیا ہے کہ علم سب درجے طے کرتا ہوا ہندسہ (۱۴) پر جب پہنچتا ہے تو جہالت کی ہستی کھو دیتا ہے اور اُسے اپنے نقطہ یا اپنے مرکز سے ہٹا دیتا ہے پھر صرف اُسی کا ظہور رہتا ہے

یہ توجیہ صرف اُس صورت مین قابل تسلیم تہی جب درحقیقت ایسا عمل ہی پایا جاتا۔ آفتاب نقطۂ طلوع سے چکر لگاتا لگاتا نقطۂ غروب تک صبح و شام جا پہنچتا ہے لیکن شب ظلمت کا عمل دور نہیں ہوتا بعض نے اسکے متعلق یوں ہی کہا ہے کہ جس طرح آفتاب دراصل غروب نہیں ہوتا بلکہ دوسرا پہلو بدلتا ہے اور اس سے ظلمت پیدا ہوتی ہے اسی طرح آفتاب علم ہی دوسری سائڈ بدلتا ہے جس سے شب جہالت نمودار ہوتی ہے فریق مخالف یہ تو نہیں کہتا کہ آفتاب علم بالکل نیست ہی ہو جاتا ہے وہ تو یہ کہتا ہے کہ خواہ کوئی سی صورت ہو جہالت کا وجود کسی نہ کسی طرح باقی رہتا ہے۔

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ ہمارا علم ناکامل یا ناقص ہے وہ اس دائرہ علم و جہالت سے یہ قیاس کرتے ہیں کہ نقطہ جہالت پر پہنچنے سے دراصل مراد ہی یہی ہے کہ ہمارا علم ہر ایک نہج سے کامل نہیں ہے اور چونکہ اُس میں کمال نہیں اسواسطے نقطہ جہالت کے قریب پہنچکر اپنے نقص سے آگاہ ہو جاتا ہے۔ اُسوقت مجازاً یہ کہنا پڑتا ہے کہ علم نقطہ جہالت میں ملگیا ہے یا یہ کہ وہ ایسے مقام پر جا پہنچا ہے جہان علمی دوڑ یا علمی رفتار ختم ہو جاتی ہی اور طاقت علمی میں فرق یا تذبذب آنے لگتا ہے۔ یہاں پہنچکر ناچار کہنا یا ماننا پڑتا ہے کہ یا توہن درجہ سے آگے جا نہیں سکتے اور یا یہ کہ اس سے آگے جانا مشکل ہے۔

یہ حالت بھی ایک قسم کی مجبوری یا خفا ہے۔ دراصل یہ جہالت نہیں ہے کیونکہ اس نقطۂ الف پر پہنچنے سے جو سرمایۂ علم ہوتا ہے وہ بدستور باقی رہتا ہی اُس کی نفی نہیں ہوتی۔ ایک خاص منزل پر نہ پہنچنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ پچھلی منزلوں کی واقفیت اور رسائی بھی اُڑ جاوے یا معدوم ہو جاوے مثلاً اگر ہم اس دائرہ کے نمبر ۹ تک پہنچ جاویں تو اس سے یہ لازم نہ آئیگا کہ جو سرمایہ اس نمبر تک ہمین حاصل ہوا ہے اُس میں کوئی کمی آجاوے اس تقریر کے خلاف یہ کہا گیا ہے کہ خواہ ہم نمبر ۷ پر ہوں اور خواہ نمبر ۹ پر جہالت ان نمبروں پر بھی حاوی ہی۔ مثلاً ایک شخص درجہ نمبر ۷ اور ۹ پر فائز ہے تو یہ لازمی نہیں کہ ان درجوں میں جہالت کام نکرے یا اُسکا کوئی اثر نہو۔ ایسے ہی عمل جہالت کی حالت میں علمی آثار کا ظہور بھی مشکلات سے نہیں ہی ایک شخص دانا سے دانا۔ عالم سے عالم۔ بھی ایک معاملہ میں جاہل ہو سکتا ہے۔ اور ایک جاہل باوجود جہالت کے بھی ایک معاملہ میں علم رکھ سکتا ہی۔

یہ اعتراض درست نہیں کیونکہ یہ کبھی منشا نہیں ہوا کہ علم و جہالت کی قوت اثر کی نسبت ذکر یا بحث کی جاوے اگر یہ دونوں میں ایک دوسرے پر مؤثر ہیں تو اُس سے یہ لازم نہین آتا کہ دائرہ یا اُن کی رفتار میں کوئی فرق آجاوی۔ کیونکہ جس دائرہ سے علم گزرتا ہے اُسی دائرہ سے جہالت کا بھی گزر ہی۔

البتہ یہ بحث موزون ہے کہ "ہمارا علم کہانتک رسائی رکھتا ہے"

سو اس دائرہ سے یہ عقدہ کھل جاتا ہی کہ ہمارا علم نقطۂ الف کے ایک سرے سے لیکر نقطہ الف کے دوسرے سرے تک رسائی رکھتا ہی اور وہاں اُس کی رفتار یا تو ختم ہو جاتی یا رُک جاتی ہی اس سے ثابت ہوا کہ ہمارا علم کامل نہین ہی

جب ہمارا علم کامل نہین ہی تو اُسکا نتیجہ یہ ہونا چاہیئے کہ بہت سی باتین اور بہت سے عقدے ہماری حیطۂ قدرت سے باہر ہوں "جنہین یا تو ہم جانتے نہیں" "اور یا وہ جاننے کے قابل نہیں۔

جنہیں ہم جانتے نہیں ممکن ہی کہ اُنہین ہم کسی وقت جان لیں لیکن جو جاننے کے قابل نہیں اُنکا جاننا ہر آن مشکل ہوگا۔ اس سوال کا جواب کہ کونسے ایسے عقدے ہیں جو جاننے کے قابل نہیں خود ہمارا علم ہی دیتا ہے۔

ہم جب انسان کی حقیقت پر غور کرتے ہیں تو بہت دُور تک نکلجاتے ہین۔ ذہنی۔ منٹل طبعی۔ ابحاث میں ایک خاص دلچسپی لیتے ہیں اور موشگافی کرتے ہیں لیکن جب خارجی ابحاث سے گزر کر حقیقت پر آتے ہیں تو علم جواب دیجاتا ہے۔ جواب کیا بالکل رہجاتا ہے۔ حواس خمسہ۔ ظاہری۔ باطنی۔ دماغ۔ دل۔ وغیرہ کی موشگافیاں جس خوبی سے کی گئی یا کی جاتی ہین داد دینے کے قابل ہین۔ نیچرل خوبیاں نیچرل باریکیاں جس وسعت سے لوگوں اور محققوں نے دریافت کی ہیں اُنسے کسے انکار و اعتراض ہی اور دیکھیئے ان ترقیات علمی۔ ذہنی۔ جسمانی۔ روحانی کی طنابیں ابھی کہانتک پہنچیں۔ قدرت کے نسبتی قوانین سے جس خوبی سے آجکل کام لیا جاتا ہے اس کی نظیر گزشتہ صفحات تاریخی میں بہت ہی کم ملتی ہے۔ بااین ہمہ جب حضرت محقق اس بحث پر پہنچتا ہی کہ "وہ خود کیا ہی۔" کیا ہوگا۔ تو رہجاتا ہے۔ ایک بیدلی سے یہ مرحلہ چھوڑ دیتا ہے۔ باوجود اسقدر طے مشکلات اور حل عقدہ کے اُس کی سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ اس مرحلہ یا اس منزل پر پہنچکر کیا کچھہ عقدہ کشائی ہوگی۔

چہ مشکل ہا بخود آسان پسندیدم نمیدانم　　کہ خواہم شد پسند خاطر او یا نخواہم شد

باوجود اسقدر رنگ و دو اور ریشہ دوانی کے وہی نقطہ جہالت اور وہی محور لاعلمی آموجود ہوتا ہے اور افسانوں یا زائد داستانوں کی تشریح کرتے کرتے اپنی تشریح سے رہجاتا اور خود ایک افسانہ بنجاتا ہے۔

زلیخا دید چون در خواب یوسف را نہان میگفت ازین خوابی کہ دیدم عاقبت افسانہ خواہم شد

جو جو اس قسم کے سوالات پیدا ہوتے ہیں وہ سب اُن وسائل سے دُور ہیں جو ظواہر سے وابستہ ہیں۔ یہ سوالات بھی مخفی وسائل کے تابع ہیں۔ ہماری جہالت اور علم کا دائرہ جسمانی طور پر جُداگانہ ہے اور روحانی دائرہ جُدا ہے۔ اس دائرہ میں علم کی رفتار تم نے دیکھ لی ہے کہ کہاں جاکر ختم ہوتی ہے۔ اُس نقطہ پر کہ جہاں سے جہالت کا شروع ہوتا ہے۔ اور شروع اُسکا بھی اُس موقع سے ہوتا ہے کہ جہاں سے جہالت کا شروع ہے۔

جس علم کی حقیقت یہ ہو وہ ایسی سوالات کا جواب کیا دیسکتا ہے اور اُس کے جوابوں سے تسلی ہی کیا کچھہ ہوسکتی ہے۔

آن شوخ زدلہا چہ خبر داشتہ باشد طفل ست زدنیا چہ خبر داشتہ باشد

از اشک مپرسید کہ در دل چہ خروش است این قطرہ ز دریا چہ خبر داشتہ باشد

یوں کہیئے کہ دونوں کوچے جُداگانہ ہیں۔ ہر کوچہ اور ہر منزل کی راہ و رسم کچھہ اور ہی سماں رکھتی ہے وہ کوچہ کچھہ اور ہی اور یہ کچھہ اور اس کوچہ میں جانے کے واسطے وسائل ہی کچھہ اور ہیں گو اس میں بھی پہلے کوچہ کی طرح صدہا صعوبات اور مشکلات ہیں مگر یہ اپنے رنگ میں ہے اور وہ اپنے رنگ میں ان اوزاروں سے ہم اس کوچہ میں فتوح نہیں حاصل کر سکتے جب تک یہاں کے آلات سے کام نہ لیں۔

آں کس کہ بود بے خبر از زلف چلیپا از مذہب ترسا چہ خبر داشتہ باشد

جو لوگ ایک ہی قسم کے اوزار سے ساری دنیا فتح کرنا چاہتے ہیں اور سب مراتب اور سب امتیازات حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ غلط یا لغزش پذیر راہوں سے گزرتے اور ایک خام منصوبہ رکھتے ہیں اگر یہ ثابت ہو جاوے کہ باوجود اس قدر

ترقیات اور عروج کے بھی ہمارا علم ناکامل یا ناقص ہے اور اُس کی رفتار جہالت سے ہی شروع ہوتی اور جہالت پر ہی ختم ہوتی ہے تو پھر اس راہ پر چلنے کے بعد اُس دائرہ یا اُس قاعدہ کی تلاش لازمی ہے جو اور وسائل سے رہنمائی کرتا ہے۔ مانا کہ ہم ایک دائرہ میں مشاق ہیں لیکن اس سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ دوسرے میں بھی مشاق ہوں

من گرفتم کہ زغم سوختم و سُرمہ شدم کے مرا چشم سیاہاں بہ نظر می آرند

علم کے دو در ہیں "در راست" "در چپ" ہم در چپ تو کھولتے ہیں لیکن جب در راست پر پہنچتے ہیں تو ہماری طبیعت گھبرا جاتی ہے۔ زندگی ہر حالت میں گزر جاتی ہے خواہ ایک دائرہ سے گزرے اور خواہ دونوں سے لیکن یہ اُس حالت میں ہوگا کہ زندگی ایک فضول چیز ہو اگر فضول نہیں ہی تو ضرور ہے کہ دونوں دائروں سے گزرے دونوں کا لطف لے یکسوئی بہت اچھی ہے لیکن اس مرحلہ میں دائرۃ المعارف سے کوئی دلچسپی بھی نہ رکھنا دائرہ عوارض پر ہی فیصلہ کر دینا ہے۔

جان من گوش بگیر از سخن دل شدگاں گاہ گاہے گلہ پیش تو اگر می آیند

انجام

نقطے دو ہیں:- "ابتدائی نقطہ" "انتہائی نقطہ"

ہر وجود اور ہر کیفیت محسوسہ میں یہی دو نقطے پائے جاتے ہیں۔ ابتدائی نقطہ کا دوسرا نام شروع اور انتہائی نقطہ آخر کے نام سے موسوم ہے۔ جو موقعہ ایک شے یا ایک وجود کے شروع ہونے کا ہے۔ وہ ایک نقطہ ابتدائی ہے۔ اور جہاں اس کا خاتمہ ہوتا ہے۔ وہ نقطہ انتہائی ہے۔

شروع اور خاتمہ میں ایک مسلسل نسبت ہوتی ہے۔ جسے یہہ دونو نقطے پورا کرتے ہیں۔ یا یہہ کہ ایسی نسبت اِن دونو نقطوں میں تلازم رہتی ہے۔ بعض کے خیال میں نقطہ سے مراد صرف منتہائی خط ہی ہوتا ہے۔ اس تعریف سے نقطہ شروع نکل جاتا ہے۔ اگر ہم منتہائی خط ہی نقطہ قرار دیں تو اُس میں بھی قباحت نہیں۔ مگر جہاں سے ایک خط شروع ہوتا ہے۔ دراصل وہ بھی ایک نقطہ ہی ہے۔ اگر منتہائی خط سے ہم ایک دوسرا خط شروع کرینگے تو گویا ہم نے انتہائی نقطہ سے دوسرا خط شروع کیا۔ جو ثبوت اس امر کا ہوگا۔ کہ ہر شروع میں بھی ایک نقطہ ہی ہوتا ہے۔

اگر یہہ مان لیا جاوے۔ کہ ہر شروع یا ہر ابتدا اپنی بجائے خود ایک منتہی حد ہے۔ تو یون کہا جاویگا۔ کہ ہر منتہی حد باعتبار منتہائے نقطہ کے ایک ابتدائی نقطہ رکھتی ہے۔ جس کا دوسرا نقطہ دوسری حد منتہائی ہوتی ہے۔ اگر ہم چند خطوط ایک ہی لین مین کھینچین۔ تو ثابت ہو جاویگا کہ دونو نقطون مین کس قسم کا تلازم پایا جاتا ہے۔ مثلاً

لہ بعضون کی یہہ رائے بھی ہے۔ کہ دراصل نقطہ کا کوئی وجود ہی نہیں۔ اس دلیل سے کہ جہاں سے ایک خط شروع ہوتا ہے وہ درحقیقت خط ہوتا ہے۔ اور جہاں پر ایک خط ختم ہو جاتا ہے۔ وہ بھی خط ہی ہے۔ اگر ہم ایک خط کے اجزائے صغیرہ کرتے جاویں۔ اور انکی مقدار کم سے کم رکھیں۔ تو تمام ایسے اجزائے صغیرہ بجائے خود خطوط ہی ہونگے۔ اور جنہیں نقطہ قرار دیا جاتا ہے۔ وہ بھی انہیں خطوط میں شمار ہو جاوینگے۔ فرض کرو ہم نے اس خط کو ۱۲ مساوی حصوں پر تقسیم کیا ۱۲-۱۱-۱۰-۹-۸-۷-۶-۵-۴-۳-۲-۱ تو جیسے ۲ اور گیارہ ۱۱ نمبر کے خطوط ہیں ایسے ہی ایک ۱ اور بارہ ۱۲ نمبر بھی خطوط ہونگے۔ کیونکہ ان دونوں خطون کے شروع اور انتہائے موہومی یا موہومی کیفیت بھی انہیں خطوط ملا۔ اور بارہ ۱۲ میں شامل ہے۔ اگر یہہ خط محو کر دیا جاوے تو کوئی نقطہ بھی باقی نہیں رہیگا۔ مثلاً ( ) اس مفید جگہ کے ہر ایک حصہ میں انتہائی یا ابتدائی نقطے قائم ہو سکتے ہیں۔ یا یہ کہ پہلے سے ہی موجود ہیں۔ تخطیط یا کشش سے خودبخود اُن کا اظہار یا احساس ہو جاتا ہے ۔۱۲۔

۵	۴	۳	۲	۱

پہلے خط کا منتہائی نقطہ دوسرے خط کا شروع ہے۔ علے ہذالقیاس دوسرے تیسرے۔ چوتھے اور پانچوین تک بہی سلسلہ برابر چلا جاویگا۔ اگر ہم ان ہر پانچ خطوط کا سلسلہ آپس مین ملادیں تو تمام درمیانی۔ ابتدائی۔ انتہائی نقطے ایک ہی نقطے مین شامل ہوکر خط مسلسل بن جاوینگے اور اسوقت یہ نہین کہہ سکینگے۔ کہ اس خط کے درمیان میں بہی نقطے ہیں۔ سوائے اسکے کہ ہم اس مذہب کے معتقد ہوُن کہ

"ہر خط چند نقاط سے مولف ہوتا ہے۔

"یا یہ کہ جب چند نقطے ملادئے جاتے ہین۔ تو ایک خط بن جاتا ہے۔ اس مذہب کے قائلین کے خیال مین جسطرح ذرات سے اجسام مرکب ہین۔ اسیطرح خطوط بہی نقاط سے مولف ہین۔ اُنکے نزدیک مثلاً جب ان .... نقطوں کو ملادیا جاوے۔ تو خط ———— بن جاتا ہے۔ چونکہ نقاط منعدم ہین۔ اور خطوط مابعدی صورت اسواسطے کہا جاویگا۔ کہ ہر خط کی بنیاد یہی نقاط ہیں۔ جیسے صورت ہو یہ مسلمہ ہے کہ ہر وجود یا ہر کیفیت محسوسہ کا ایک شروع اور ایک خاتمہ ہوتا ہے۔

جیسے یہ تسلیم کیا گیا ہے۔ ایسے ہی یہہ بہی تسلیم کیا جاتا ہے۔ کہ:۔

"ہر شروع محسوسہ کا حشر و خاتمہ ہوتا ہے۔

جو وجود یا جو کیفیت ہمارے احساس مین آتی یا آچکی یا آنےوالی ہے۔ اگر اسکا کوئی شروع ہے تو خاتمہ بہی ہے۔ عام اس سے کہ ہم اس شروع یا خاتمہ سے خود واقف ہوُن یا نہین۔ ممکن ہے کہ ہم اشیا یا کیفیات کے شروع تو جانتے ہوُن۔ لیکن اُن خاتمون سے ہمین کوئی آگاہی نہو یا ایک وجود اور ایک کیفیت کا خاتمہ تو ہم جان سکین۔ لیکن اسکے شروع[۵] سے ناواقف ہوُن۔ اور اکثر ایسے وجود

[۵] بچہ ایک شروع رکہتا ہے۔ لیکن وہ نہیں جانتا کہ ایسا شروع کب ہوا تہا۔ اسکی زندگی کا خط صفحۂ دنیا پر کھینچا جاتا ہے

یا ایسی کیفیتیں ہی ہونگی جنکے شروع اور خاتمہ سے ہم ابتک ناواقف ہین جیسے جیسی
وجود اور کیفیتیں ہوتی ہیں۔ ایسے ہی انکے شروع اور خاتمے بھی ہوتے ہین۔ وجود یا
اشیا مرئی کے شروع اور خاتمے بھی مرئی ہی ہوتے ہین اور اشیا غیر مرئیہ
کے غیر مرئی۔

دنیا کا جو مجموعہ ہے۔ اسکے درمیان جو کچھہ پایا جاتا ہے۔ وہ اُسکے اجزائے
صغیرہ اور کبیرہ ہین۔ اس حساب سے یوں کہنا پڑیگا۔ کہ

"دنیا اجزائے صغیرہ اور کبیرہ اور کیفیات صغیرہ یا کبیرہ سے مولف ہے
یا انہین اجزائے کا نام دوسرے الفاظ میں دنیا ہے۔ ہم کیفیت شروع اور خاتمہ کے
مقابلہ مین ایک اور سلسلہ بھی پاتے ہین۔ جیسے جزی اور کُلی کے نام سے تعبیر کرتے
ہین۔ کوئی ایسی کیفیت نہین کہ جسکا جز یا کُل نہو۔ ہر جز کیواسطے ایک کُل ہوتا ہے
اور ہر کُل میں جزیات ہیں ہر جزی اپنے کل کا ثبوت ہے[لہ]۔ اور ہر کُل اپنے جزیات
پر شہادت ہر جزی کُل میں ایک نسبت ہے۔

بقیہ حاشیہ۔ جیسے وہ ہوش میں آکر محسوس کرتا ہے۔ لیکن اگر اُس سے پوچھا جاوے۔ کہ تمہارا شروع کب اور کسطرح
ہوا تھا۔ تو وہ آخیر تک جواب نہیں دے سکیگا۔ سوائے اسکے کہ اور بچوں کے شروعات دیکھ کر اپنے شروع پر
بھی نظیراً استدلال کرے۔ ۱۲

لہ یہ بحث کی جاتی ہے۔ کہ:۔

"کُل مقدم ہے" یا "جزو مقدم ہے۔"

یہ تو بالکل صاف ہے۔ جب تک کُل نہو جزویات کا ہونا ناممکن ہی۔ لیکن یہ نہیں کہا جاویگا۔ کہ پہلے کل کا وجود ہو اور
پھر جزویات کا۔ خلاف اسکے یہ کہا جا سکتا ہے کہ:۔

"جزویات سے کُل بنتا ہے۔

ہم دنیا کی کیفیات میں صریحاً پاتے ہین۔ کہ ہر وجود اور ہر کیفیت کا شروع جزویات سے ہی ہوتا ہے۔
اجسام جو ذرات سے مرکب ہیں۔ تمام کے تمام جزویات ہی ہیں۔ خیالی اور ذہنی کیفیتیں بھی جزیات سے ہی
کیفیت کُلی حاصل کرتی ہیں۔ قدرتی سامان بھی اسپر شاہد ہے۔ گو ہماری سامنے قدرتی مواد بہ حیثیت کُل کے

جزیات میں وہ تمام کیفیتیں بغیر کیفیت مقدار کے پائی جاتی ہیں - جو انہیں کے کُل میں ہوتی ہیں - کُل میں بہیئت مجموعی وہ تمام کیفیتیں موجود ہوتی ہیں - جو اسکے اجزا میں مشاہدہ کی جاتی ہین - پانی کے ایک قطرہ اور آگ کے ایک خفیف شعلہ اور مٹی کے ایک ذرّہ اور ہوا کے ایک جھونکے مین وہ تمام کیفیتین پائی جاوینگی جو انکے کُل مین موجود ہیں -

ہر کیفیت مین دو قسم کی کشششیں پائی جاتی ہیں -

"اثباتی" "منفی"

اثباتی وہ کششین ہین جن سے ایک کیفیت یا ایک وجود ثابت ہوتا ہے - اور منفی وہ جو ایک وجود یا ایک کیفیت کی نفی کرتی ہے - تمام مادی شئین یا مادی کیفیتین جو ہمارے اردگرد پائی جاتی ہین اور جنہین ہم محسوس کرتے ہین - وہ اثباتی اور منفی قانون کے تابع ہین - ہر مادی وجود یا محسوسہ کیفیت شروع اور خاتمہ رکھتی ہے - دنیا کے مجموعہ مین جسقدر مختلف نوعین پائی جاتی ہین - وہ اس مجموعہ اعظم کے جزیات صغیرہ اور کبیرہ ہین - چونکہ ہم بوجہ اجزائے صغیرہ یا کبیرہ ہونے کے اپنے مجموعہ کی کیفیت تامہ سے پورے طور پر ماہر نہین ہین - یا نہین ہو سکتے - اسواسطے ہمین مجموعہ اعظم کے مقابلہ مین ہمیشہ انہیں اجزائے صغیرہ اور کبیرہ سے استدلال کرنا پڑتا ہے -

جب ہم یہہ کہتے ہین کہ :-

"ہر جاندار کیواسطے موت لازمی ہے -

"یا ہر کیفیت محسوسہ کا خاتمہ ہوجاتا ہے -

"یا سب کیفیات محسوسہ فانی ہین -

تو ہمارا یہ کہنا اس اعتبار سے نہین - کہ ہم نے کُل خاندان کو مرتے دیکھا ہے -

---

بقیہ حاشیہ - لایا گیا یا آتا ہے - لیکن ان کی تالیف اور ترکیب ہمین یقین دلاتی ہے - کہ وہ چند اجزاء کا مجموعہ ہین - یہ منظر ہمین اس بحث پر لے جاتا ہے - کہ جزی کُلی سے مقدم ہے - ۱۲-

یا تمام کیفیات محسوسہ کا ہمارے سامنے خاتمہ ہوا ہے۔ یا سب محسوسہ کیفیات کا افنا ہمارے مشاہدہ مین آچکا ہے۔ بلکہ باین اعتبار کہ ہم نے اس مجموعہ اعظم کے اجزائے کثیرہ مین ہر آن ایسے ہوتے دیکھا۔ اور مشاہدہ کیا ہے اور اس دلیل سے کہ ہم جزئی اور کلی مین ایک تلازمہ کے بھی مقر ہین ہم یہہ تسلیم کرتے ہین کہ:۔

"جب جزیات مین یہ انقلاب لازمی ہے۔ تو

"کلی یا مجموعہ اعظم مین بھی لازمی ہوگا۔

ہم اپنی ہی زندگی مین بہت سے کام کرتے ہین۔ ہمارے ہر کام کا جیسے شروع ہوتا ہے۔ ویسے ہی ایک خاتمہ بھی ہوتا ہے۔ اسیطرح ہم اور کامون کی نسبت بھی خیال کر سکتے ہین۔ ہم جو کام کرتے ہین۔ وہ ایک صورت مین ہمارے اجزای ہین۔ جیسے ہمارے اجزا باری باری ختم ہوتے جاتے ہین۔ ایسے ہی ہم بھی دجو بمقابلہ اُن کے مجموعہ اعظم ہین۔ ایک وقت ختم[1] ہو جاوینگے۔ ایک فلاسفر کہتا ہے۔

"ہم پیدا ہونے کے ساتھ ہی مرتے بھی جاتے ہین۔

یہ بالکل سچ ہے۔

زندگی یا وقت کا جو عرصہ گزرتا ہے۔ وہ ہمارے مجموعہ زندگی مین سے کم ہو ہوکر ہمیشہ کیواسطے باعتبار اس دنیا کے مرجاتا ہے۔ جب تمام وقت گزر جاتا ہے۔

---

[1] ہر وجود اور ہر کیفیت کا خاتمہ یا انجام اپنے شروع کی روش یا طرز کے تابع ہوتا ہی۔ تمام وجودون اور تمام کیفیات کا شروع بتدریج ہوتا آیا ہی۔ اور بتدریج ہی ہوتا ہی۔ چونکہ ہر شروع اور ہر ابتدائی چند اسباب کے تابع ہی۔ اسواسطے ہمیشہ اسباب کے مطابق بہ تدریج اسمین ترقی ہوتی رہتی ہی۔ جیسے ایک شروع قانون تدریج کا پابند ہی۔ ایسی ہی ایک خاتمہ بھی ہی۔ کوئی وجود اور کوئی کیفیت لے لو۔ اسکا انحطاط ایکہی دفعہ نہیں ہوتا رفتہ رفتہ۔ جزیات کا انحطاط یا خاتمہ بھی رفتہ رفتہ ہوتا رہتا ہی۔ بڑھنے کیساتھ ہی گہٹاؤ کی رفتار بھی جاری ہوجاتی ہی۔ ایک پودہ پہوٹتے ہی جیسے ترقی کرتا جاتا ہی ویسے ہی تنزل مین بھی آتا جاتا ہی ایک بچہ پیدا ہونے کے ساتہہ ہی بڑھتا اور نشوونما پاتا ہی۔ لیکن اسکے ساتہہ ہی بعض مواد اور کیفیات مین کمی بھی آتی جاتی ہی۔ پہر ترقی کے اسباب یا مواد ایک نمبر خاص پر پہونچکر ٹہیر جاتے ہیں۔ اور انحطاط

توہم خود بھی اپنی موجودہ حیثیت مین باقی[^۱] نہین رہتے۔ اسی کا نام ہمارے مقابلہ مین موت اور فنا ہے۔

جب ہم بتدریج مرتے ہین۔ تو اسکا نام
موت صغرائے ہے۔

اور جب یہ ہیئت مجموعی ہمارا وقت ختم ہو جاتا ہے۔ تو اسکا نام موت کبرا ہے۔
اِس سے ہم اس نتیجہ پر پہونچ سکتے ہیں۔ کہ جب ہمارے ہر ایک مجموعہ اعظم کیواسطے بہ تبعیت اجزائے صغیرہ اور اجزائے کبیرہ کے ایک خاتمہ یا ایک انجام ہے توپھر کسی نہ کسی روز ایک آخری مجموعہ اعظم کیواسطے بھی کوئی نہ کوئی خاتمہ ہو گا یا ہونا چاہیئے۔ (جسے خاتمہ اکبر کہا جاویگا۔)

مجموعہ اعظم کا نہ توہم نے شروع دیکھا ہے۔ اور نہ ہی ہم اسکے خاتمہ سے واقف ہین۔ لیکن جب اس کی جزیات کا جن سے اور بھی بڑے بڑے اندرونی یا ضمنی مجموعے مرتب ہین۔ شروع اور خاتمہ ہوتا ہے تو اس نظر سے ہم اس نتیجہ پر آسانی سے پہونچ سکتے ہین۔ کہ اس مجموعہ کا بھی شروع ہوگا جب شروع ہوگا تو اسکا خاتمہ بھی لازمی ہے۔ ایک وجود کے شروع کے نہ جاننے سے ہم اُسکے خاتمہ سے انکار نہیں کر سکتے۔ اگر مجموعہ اعظم کا کوئی خاتمہ نہیں یا نہیں ہونا چاہئے۔

(بقیہ حاشیہ۔ کامل ہونے لگتا ہے۔ یہان تک کہ تمام مادی کیفیتن زائل ہوتی ہوتی ہر وجود فنا ہو جاتا ہے۔ جب کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں خاتمہ یک لخت ہو گیا۔ تو اسکا یہ مطلب نہیں لیا جاتا۔ کہ تدریجی انحطاط کوئی نہیں ہوا ہے تدریجی انحطاط تو یوم پیدائش سے ہی شروع ہو جاتا ہے۔ جو خاتمہ ہوا ہے۔ وہ تدریجی انحطاط یا تدریجی خاتمہ ہی کے ماتحت ہوتا ہے۔ اسصورت میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ کوئی خاتمہ یک لخت ہوا ہے۔ یا کوئی خاتمہ یک لخت بھی ہو سکتا ہے ہر خاتمہ ایک مدت یا ایک عرصہ کا پابند ہے۔ جسکا عمل بتدریج ہوتا رہتا ہے۔ ۱۲۔

[^۱]: یہ بحث طویل اور دلچسپ ہے۔ کہ قانون فنا سے جو اسوقت اس مجموعہ پر حاوی اور موثر ہے درحقیقت ہم فنا ہو جاتے ہیں۔ یا کسی نہ کسی صورت مین باقی رہتی ہین۔ بہت سے لوگ یہ اعتقاد رکھتے ہین۔ کہ جو کچھ ہم محسوس کرتے یا پاتے ہین۔ وہ تمام فانی ہے۔ فنا کے عمل مین اسکے خلاف بہت سے لوگوں کا یہ عقیدہ ہے کہ کسی وجود

تو ہمین یہ استحالہ لازم آنے کا اندیشہ ہی۔ کہ دنیا کے موجودہ اجزائے صغیرہ اور کبیرہ اس مجموعۂ اعظم کے اجزا نہیں ہین۔ کیونکہ یہ لازمی ہی۔ کہ جو کل کی کیفیت ہو۔ وہی جزیات میں بہی پائی جاوے۔ جب کل کا کوئی خاتمہ نہین ہی۔ تو اجزا کا کسطرح ہو سکتا ہے۔ حالانکہ ہم مشاہدہ کے ذریعہ یقین کئے ہوئے ہین۔ کہ اجزائے صغیرہ اور کبیرہ اس مجموعہ اعظم کا خاتمہ لازمی طور پر ہوتا رہتا ہے۔

یہہ ثابت ہے کہ:۔

"جو کام ہم شروع کرتے ہین کبہی کبہی نہ اسکا خاتمہ ہوتا ہے۔

"جو قدرتی کام شروع ہین یا شروع ہوتے ہین۔ اُن مین سے بہی اکثر کا خاتمہ ہوتا ہی۔ یہ دونون مشاہدات ہمین اسطرف جانے کا اشارہ کرتے ہین۔ کہ جس مجموعہ اعظم مین ہم رہتے ہین وہ بہی پائیدار نہین ہے۔ اسمین بہی ایک خامی ہے۔ جس

بقیہ حاشیہ۔ اور کسی کیفیت کو فنا حقیقی لازمی نہین ہی۔ فنا مجازی ہوتی ہی۔ جتنی مادی شئین ہین۔ اُن سب کا کسی نہ کسی دیگر حالت مین۔ استحالہ ہوتا رہتا ہی۔ اصلی فنا لازم نہین آتی ہان یہ ضرور ہی۔ کہ ہم ایسی استحالی کیفیتوں سی کماحقہٗ واقفیت نہین رکہتی۔ انسان کا جسم مادی ہی۔ مرنے پر اسکی شکل تحلیل پاکر بدل جاتی ہی اور جسمانی ذرات کسی اور کیفیت کے ساتہہ ملکر کوئی اور صورت اختیار کرتے ہین۔ کوئی سی کیفیت اور کوئی سا وجود لے لو۔ پایا ایسا ہی جاتا ہی۔ کہ انہین فنا حقیقی نہین ہی کیونکہ اگر فنا حقیقی ہو تو اور اشکال یا اور مواد مین مستحیل نہ ہو سکین۔ حالانکہ ایسا ہر وجود کیساتہہ متلازم ہی اس سی بعض نے یہ نتیجہ بہی نکالا ہی۔ کہ چونکہ فنا حقیقی کسی وجود کا خاصہ لازمی نہین ہی اسواسطے یہ سلسلہ یون ہی چلا جاویگا۔ اور یون ہی چلا آیا ہی۔ ہماری رائے مین یہ تاویل درست نہین یہ ثابت ہی کہ جب جزیات مین ایسی فنا موجود ہی۔ تو اسکی مجموعہ اعظم کیواسطے بہی لازمی ہی۔ یہ جدا بات ہی۔ کہ ایسی فنا سی یہ مجموعہ اعظم کسی اور شکل مین تبدیل ہو جاوی۔ لیکن یہ کبہی نہین کہا جا سکتا۔ کہ اس مجموعہ اعظم کا کوئی خاتمہ یا کوئی انجام ہی نہین۔ اثنای اجزائی عالم سی جو تحلیل اور تبدیل ہوتی ہی۔ وہ معلوم اور لامعلوم کیفیات مین منتقل ہو جاتی ہی۔ ہم اس سی قیاس کر سکتی ہین۔ کہ جب مجموعہ اعظم کا خاتمہ ہوگا۔ تو اسکی کیفیت مستحیلہ اور متبدلہ ہی کسی اور طریقہ۔ اور نہج پر ہو۔ جو کیفیت استحالہ اجزائی صغیرہ یا اجزائی کبیرہ مجموعہ اعظم مین پائی جاتی ہی چونکہ اسکا بہت سا حصہ بہی لامعلوم اور لاادراک ہوتا ہی۔ اسواسطی مجموعہ اعظم کی کیفیت فانی بہی اگر لامعلوم اور لاادراک خیال کرلیجاوی تو اسمین کوئی قباحت نہین۔ یہ ممکن ہی کہ جب مجموعہ اعظم کا خاتمہ ہو۔ تو ہم بعض آلات اور بعض ذرائع سی کچہہ نہ کچہہ معلوم اور دریافت کر سکین

طرح انسانی اجسام رفتہ رفتہ گھٹتے گھٹتے دایرہ موت مین آجاتے ہین - اسیطرح کل مجموعہ اعظم بہی اپنے اجزاے کی تدریجی رفتار کا نقش قدم لیکر خاتمہ مین آجاویگا - موت اور خاتمہ صرف جاندار اجسام کیساتھہ ہی مختص نہین ہی - جو اجسام اور جو کیفیتین بے جان کہی جاتی ہین - اُن مین بہی موت اور خاتمہ کا عمل جاری رہتا ہے - اور بصورت خاتمہ کے انکی تحلیل اور تبدیلی بہی ہوتی رہتی ہی - اُن کا بیجان ہونا انہیں اس مجموعہ اعظم کے دایرہ سے باہر نہین نکال سکتا ہے -

حکمار کے نزدیک اس کلی خاتمہ کا نام خواہ کچھہ ہی ہو - مذہب کی اصطلاح مین اِسے حشر اعظم یا قیامت سے تعبیر کیا گیا ہے - ہر مذہب مین یہ کہا گیا ہے - کہ ایک نہ ایک وقت مین کسی نہ کسی نہج پر اس دنیا کا خاتمہ ہونے والا ہے -

مذہبی فلسفہ مین ایسا عقیدہ اُس عقیدہ پر روشنی ڈالتا ہی - کہ حکما اور مذاہب مین اصولی امور کے متعلق کہان تک اتحاد ہے - قیامت کے معنے قائم ہونیکے ہین - جسے دوسرے الفاظ مین ثابت اور روشن ہونیکے معانی مین بہی تاویل کیا جا سکتا ہی - چونکہ مجموعہ اعظم کے خاتمہ سے کیفیت عایدہ جدیدہ کا کافی اظہار ہو جاویگا اسواسطے مذاہب مین اسے مشاہدہ کامل سے ہی تعبیر کرتے ہین - جب ہم بانیان یا معتقدان مذاہب کے زبانی یا الفاظ مین مجموعہ اعظم کے خاتمہ کا ذکر سُنتے ہین - تو ہمارے دلون مین شکوک اور شبہات پیدا ہوتے ہین اور ہم بجاے مزید تحقیق کے جلدبازی سے معترض ہونا زیادہ تر پسند کرتے ہین - یہ جلدبازی درحقیقت اس امر کا نتیجہ ہے - کہ ہم نے مذاہب کی فلسفی پر غور نہین کی - اور فلسفہ سے اُسے بہت دور سمجھا ہے بعض وقت یہ خیال کیا جاتا ہے - کہ مذہبی فلسفہ کی بنیاد صرف عقیدہ پر ہی ہی -

بقیہ حاشیہ - چونکہ اسوقت ہم ہی بوجہت اجزائے صغیرہ اس مجموعہ اعظم کے دایرہ خاتمہ مین ہونگے - اسواسطے ہمین کسی کیفیت عایدہ جدیدہ کا کافی علم نہین ہو سکتا - بیشک علم کافی یا کافی نہین ہو سکتا - لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا - کہ ایسی کوئی جدید عایدہ کیفیت نہ ہو - بہ مصداق عدم علم شے مستلزم عدم شے نہین - یہ تو مجموعہ اعظم کی کیفیت عایدہ جدیدہ ہوگی - ہم روزانہ اسی عالم مین ایسے استحالے دیکھتے ہین - کہ ان کی کیفیات عایدہ جدیدہ کا علم ہی صدیون کے تجربہ اور مشاہدہ کے بعد ہوا ہے - ۱۲ -

عقیدہ مین کوئی چون وچرا نہین ہوسکتی - بیشک مذاہب چند عقاید کا مجموعہ ہین لیکن یہ کہنا یا یہ مان لینا کہ اُن عقاید کی کوئی بنیاد نہین ہوتی - ایک وسیع بدظنی کرتا ہے - ممکن ہے کہ ہر مذہب مین فلسفہ کی طرح چند عقیدے کمزور دلایل پر ہی مبنی ہوُن - لیکن یہ نہین کہا جا سکتا - کہ مذاہب کے سب عقیدے ہی حدود دلایل سے باہر ہوتے ہین -

خاتمہ مجموعہ اعظم کا بھی ایک مذہبی عقیدہ ہے - یہ ویسے ہی دلایل کے تابع ہے - جیسے کہ اس بارہ مین حکیمون کا عقیدہ ہے - بعض ہیئت دانان زمانہ حال نے اسپر روشنی ڈالی ہے - کہ آفتابی حدت مین دن بدن کمی آتی جاتی ہے - اور کسی روز آفتاب کی حدت اور نوری طاقت بالکل گھٹ جاویگی - مذاہب پرست اگر یہہ مسئلہ بیان کرتے تو اسکے ساتھ تجربی اور مشاہداتی دلایل کیساتھ اعمالی اور جبروتی دلایل بھی لاتے ہین - ایک یہ بھی فرق ہوتا ہے کہ فلسفہ مذاہب مین ہمیشہ عام دلایل سے کام لیا جاتا ہے - جن مین بہت کچھہ اخلاقی فلسفہ کا مواد بھی ہوتا ہے - نہ تو اُن مین منطقی بحث ہوتی ہے - اور نہ ہی طبعی استدلال لیکن جب انہین محک علمی پر رکھا جاتا ہے - تو اُن کا اکثر حصہ کھرا نکل آتا ہے -

اگر ہم تمام عقاید مذہبی اور اخلاقی تعلیمات کا مقابلہ کرین - تو ہمین پتہ لگ جاویگا - کہ مذہبی عقاید کا اکثر حصہ اخلاق مین پایا جاتا ہے - صرف ایک بانی مذہب یا خدا کی مانی کا عقیدہ باقی رہ جاتا ہے - اور اگر بہ نظر امعان دیکھین تو یہ مشکل بھی حل ہو جاتی ہے اخلاقی فلسفہ اور پولٹیکل سائنس کی بحثوں مین یہ مان لیا گیا ہے کہ :-

---

ا؎ ہر فلسفہ کیواسطے استدلال کے طریقے جداگانہ ہین - اخلاقی فلسفہ مین اُن دلایل سے کام نہین لیا جاتا جن سے نیچرل فلاسفی مین استدلال کرتے ہین مذہبی فلسفہ مین عقاید کی جہت سے کل دلایل کا انحصار اور وثوق :- ""خدا"" اور ""بانی مذہب"" پر ہوتا ہے - ہر عقیدہ کیساتھہ یہ شرط ہوتی ہے کہ اسے یون ماننا چاہیئے - پر عمل قریباً ایسے ہی ہوتا ہے - جیسے اخلاقی فلسفہ سکھاتا ہے - گو اخلاقی فلسفہ مین یہ دو امتیازی جہتین نہین ہوتین - مگر مذہب کیطرح یہ کہا جاتا ہے - کہ ایسا ہی ہونا چاہیے - یا یہ کہ اس فلسفہ مین بھی دلایل کا ایک خاص حلہ پر خاتمہ کیا جاتا ہے جب کبھی اخلاقی فلاسفر یہ کہتا ہے کہ :-

،،دنیا یا سوسائیٹی کے انتظام اور اغراض تمدن کیواسطے لازمی ہے۔ کہ منجملہ
افراد متفرقہ کے کوئی فرد خاص بہی ہو۔ یا کسی فرد یا افراد خاصہ کے ہاتھہ مین کل
انسانون کے امور متمدنہ تفویض رہین اس طریق عمل یا اس تعلیم سے تخصیص کی
ضرورت ثابت ہے۔ رہی یہ بحث کہ انسانوں مین سے ہی ایسی تشخیص ہو سکتی
ہے۔ یا انسانوں سے کہیں باہر کسی اور اعلے طاقت سے بہی کام لیا جاسکتا ہے
توہمین انسانوں کی تاریخ وضاحت سے بتلاتی ہے۔ کہ انسانی جماعتین ہمیشہ اسبات
کی تلاش مین رہتی ہین۔ کہ کس کو یہ خصوصیت دیجاوے۔ توہم پرستی۔ بت
پرستی سب اسی تلاش کے مقدمات تھے۔ اور اگر وحدت کا مسئلہ درست ہے۔
توان سب تحقیقاتون کا خاتمہ ہے۔ انسان متمدنی معاملات مین ہمیشہ نیچے سے
اوپر جاتا۔ اور اپنے ہی مین سے ایک یا چند افراد کی بعض امور کے واسطے تخصیص
کرتا ہے۔ بعض افراد نے کبہی کبہی کوشش اور یہ ہمت بہی کی کہ سب لوگ
مطلق العنان ہوجاوین۔ کوئی کسی کا پابند نہ رہے۔ لیکن مابعد کے تجربون
نے ثابت کردیا ہے کہ یہ روش مفید نہین ہے۔ بعض لوگ حکومتی پابندیون

بقیہ حاشیہ۔ ،، یہ دہاری خاصہ انسان کا ہے۔ تو وہ درحقیقت ایک مختتم حکم دیتا ہے۔ مذہب
کہتا ہی کہ مین تمہین خدا کی جانب سے (جو علت العلل ہے۔) یہ حکم دیتا ہون۔ اخلاق کہتا ہے۔ کہ مین
تمہین یہ حکم اسواسطے دیتا ہون۔ کہ مین نے حقایق الاشیا پر غور اور بحث کر کے تمہارے
واسطے اسکی خصوصیت ثابت کی ہے۔ مذہب کی بعض وقت یہ بدقسمتی ہوتی ہے۔ کہ لوگ اخلاقی
جہت سے توانہین امور اور اعمال کی تصدیق کرتے ہین۔ جو مذہب سکہاتا ہے۔ لیکن جب مذہبی رنگ
مین انہین عقیدوں کے نام سے پیش کیا جاتا ہے۔ تو لوگ منحرف ہوجاتے ہین۔ اگر ایک ایسی کتاب بنائی جاوے
جسمین ایک طرف اخلاقی تعلقات اور دوسری کالم مین مذہبی عقائد ہوں۔ تو شاید بہت ہی کم اختلاف باقی رہ
جاوینگے۔ ہان صرف ایک بانی مذہب اور خدا کے وجود کی قید الوہی ثابت ہوگی۔ اور یہی مرحلہ آرزو
روحوں کی گہبراہٹ کا باعث ہے۔ —— ۱۲ ——

سے تو گھبراتے ہین - لیکن جب اپنے خاندان کی چار دیواری مین جاتے ہین - تو پہر اسی کے پابند ہوجاتے ہین -

لوگ روز دیکھتے اور پاتے ہین - کہ ہر شروع کا ایک خاتمہ بہی ہوتا ہے - ہر ہستی کے ساتھ فنا کی پخ بہی لگی ہوئی ہے - لیکن جب مجموعہ اعظم کے فنا اور خاتمہ پر آتے ہین - تو ان سب مشاہدات سے الگ ہوجاتے ہین - قانون جزی اور کلی کے ہر موقعہ پر معترف ہوتے ہین - لیکن جب اس مرحلہ پر آتے ہین - تو اُن تمام پہلے اور قریبی اعترافات سے منحرف ہوجاتے ہین - ہم جزی انقلابات اور خاتمون سے صرف حسرت کا ہی سبق نہین لیتے - بلکہ ہمارے اخلاق پر بہی انکا بہت کچھہ اثر ہوتا ہے - جب جزی انقلاب اور خاتمہ ہمارے اخلاق اور عادات پر موثر ہے - تو مجموعی خاتمہ کا خیال اور نظارا اس سے بہی زیادہ موثر ہوسکتا ہے - مذاہب ہی نہیں بلکہ حکیمون کا گروہ بہی (سوائے چند کے) ہمین ان حادثات کے متعلق ہمیشہ اس دلیل سے توجہ دلاتا ہے - کہ ہم اپنے اخلاق اور عادات کی اصلاح کرین اور سوچین کہ ہماری ہستی کے جزیات اور اسکا مجموعہ اعظم کیا حقیقت رکہتا ہے اور مادی اجزا کے مقابلہ مین روحانی کیفیتون کا حشر کیا کچھہ ہوسکتا ہے بحث اور جھگڑا نہ کرو بلکہ ٹھنڈے دل سے دنیا کے دلچسپ منظر کا تماشہ کرو *

تمام شد